Vol. VII. Marzo 1931 N. 2.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Carne e spirito.**

MARIANO MARESCA: **Introduzione ad una teoria filosofica della religione.**

UGO KOCH: **La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana.**

MAUDE D. PETRE: **La religione di Lamennais.**

GIUSEPPE SCHNITZER: **Modernismo e profezia nell'odierno Islam.**

Disciplina e fede. Nota di FRANCESCO MICHELINI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel settimo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

CARNE E SPIRITO

Con una capacità tutta sua, letteralmente rabdomantica, di avvertire le sorgenti fluide della religiosità, al di sotto delle stratificazioni solide depositatevi su dalla macerazione millenaria della riflessione concettuale e della disciplina visibile, Rodolfo Otto ha individuato l'importanza basilare della antitesi fra *carne* e *spirito* nella formazione organica della tradizione biblica. In quella antitesi aspra e drammatica, egli ha detto, va ricercato il punto di inserzione e di saldatura fra il Vecchio e il Nuovo Testamento. In essa è la semenza fruttifera dei più sostanziosi insegnamenti evangelici, riguardanti il Regno di Dio e il suo opaco contrapposto, il regno di questo mondo. In essa è lo spunto salvifero della dottrina della Redenzione, quale è vissuta, sperimentata, formulata, inculcata, così da Paolo come da Giovanni.

* * *

Verissimo. Difficilmente si potrebbe cadere in esagerazioni sopravvalutative, esaltando la ricchezza di virtù normativa che è racchiusa nella definizione del contrasto, colto fra carne e spirito, fra corpo e anima. Se si volesse additare, nel processo di sviluppo e di organamento della tecnica esteriore della vita aggregata, un rinvenimento, le cui conseguenze e le cui applicazioni possono pretendere di gareggiare, per ampiezza e per molteplicità, con quelle scaturite dalla delineazione di questo contrasto nel mondo della tecnica interiore, non c'è che una scoperta su cui arrestarsi: quella del fuoco. L'aver trascritto in termini universali di antropologia e di etica il duello vivente, che ogni giorno dell'esistenza scatena fra quell'io sensibile e quell'io spirituale, nella cui sintesi provvisoria e precaria è la coscienza e la personalità, ha avuto, per la educazione sistematica della moralità e della socievolezza umana, ripercussioni di incalcolabile

portata, quanto, nella costituzione della prassi, l'avere per la prima volta, fatto sprizzare, da un frammento di silice, la scintilla che ha dato fiamma e calore alle tenebre e al gelo della notte.

Alla civiltà e alla religione dei popoli che si affacciano sul bacino del Mediterraneo, la percezione conturbante della coabitazione nell'uomo di due essenze in conflitto, ha apprestato il terreno di incontro per le esperienze e per le concezioni, similari e difformi in pari tempo, destinate, come l'anima e il corpo nell'uomo, ad un connubio fatale e provvidenziale, ugualmente refrattario ad una assimilazione esauriente o ad una scissione risolutiva. Greci — il fiore del sangue ariano — ed israeliti — il fiore del sangue semita — erano partiti dalla medesima esperienza iniziale: che ogni valida aspirazione dell'uomo, ogni proposito di bene, ogni ascensione verso il meglio, ogni sforzo verso l'assoluto della bellezza e della bontà, ogni inquietudine dell'amore e ogni brivido della speranza, son destinati a incontrare nel cammino una resistenza, un limite, un'insidia, che contendono la meta, paralizzano il movimento, avvelenano la gioia, volatizzano il successo. L'uomo è il tragico avversario di sè stesso; il predestinato disfacitore della propria tela. Egli ha in sè, vicino e indispensabile e insieme lontano e ribelle, un nemico che spia le sue mosse, tarpa, al volo, le ali, e in fine sogghigna, all'indeprecabile disfatta.

Un giorno le vie delle solidali e incrociantisi comunicazioni imposero alle due razze mescolate il medesimo linguaggio. Sembrò che le esperienze, nutrite di originari elementi consanguinei, si fondessero con questo. Ma era un'apparenza. Il comune linguaggio, anzichè osmosi di atteggiamenti concordi, può essere a volte una comoda dissimulazione di contrasti insanabili. Proprio per questo il linguaggio è strumento delicato e in pari tempo registratore ipersensibile delle metamorfosi subite dalla spiritualità della massa. Perchè la civiltà e la cultura, delle quali il linguaggio è l'epifenomeno principe, si affinano e si innalzano proprio là dove la superficie uniforme di una vasta vita associata nasconde, in profondità, più acuti e laceranti dissidi.

L'anima — aveva annunciato una comparazione pitagorica — è come un tempio. Come un tempio si abbellisce con la sospen-

sione alle pareti degli *ex-voti*, così l'anima si purifica e si innalza, mercè la moltiplicazione industre delle conoscenze (1). Erede di Orfici e di Pitagorici, Platone dà all'anima la capacità di foggiare il proprio destino, ma considera il corpo come un pesante gravame sull'anima, un ostacolo invalicabile al raggiungimento della nostra specifica meta : il vero. « Finchè ci trasciniamo appresso il corpo, finchè l'anima nostra sia mescolata e contaminata da un tal malanno, non possederemo mai in maniera soddisfacente quel che vagheggiamo, vale a dire il vero » (2). L'anima è un inquieto vagheggiamento della verità. Il corpo la tiene in ceppi e le vieta di spiccare il sospirato volo. Dramma puramente individualistico : conflitto strettamente personale. Se il destino della vita è il possesso astratto della verità, l'uomo ha dinanzi un problema che può risolvere da solo.

Israele non conosce una antropologia individualistica. L'anima, nella esperienza di Israele, assume una fisionomia, una struttura, un contenuto, un valore, mediante la partecipazione alla vita associata. Il patto di Jahvè con Israele è la consacrazione della vita corporativa. E la certezza della sua stipulazione scaturisce dalla preliminare consapevolezza che la vita non è un possesso del singolo, ma qualcosa che ciascuno ha in comune con i compartecipi alla solidale comunità. Infrangere i vincoli della quale è un violare la santità di Jahvè, un calpestare la vita, un peccato (3). Destino della esistenza pertanto è la pratica della perfetta socievolezza : la subordinazione della « carne » singola — fomite di particolarismo colpevole — all' « organismo carnale » della collettività, dominio della « santità » di Jahvè. « Ecco il digiuno di cui mi compiaccio :... non scansare colui che è carne della tua carne » (4). Quanto di questa primordiale e specifica visione di Israele, che colloca la spiritualizzazione assoluta nel perfetto innesto del singolo sulla massa, affiorasse nella predi-

---

(1) κοσμητέον ἱερὸν μὲν ἀναθήμασιν τὴν δὲ ψυχὴν μαθήμασιν. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, I, 493, 96.

(2) *Fedone*, 66 D.

(3) V. Johannes Pedersen, *Israel*, (trad. inglese, 1926), I.

(4) *Is.*, LVIII, 6-7.

cazione evangelica è indicato dal programma profetico che l'evangelista Luca pone sulle labbra di Gesù, nella sinagoga di Nazareth : « lo Spirito del Signore è sopra di me, perchè Jahvè mi ha unto per recare una buona novella agli umili ; mi ha inviato per guarire quelli che hanno il cuore spezzato » (1).

La storia della spiritualità mediterranea non conosce ora più solenne di quella nella quale un israelita della dispersione, assuefatto alla terminologia dell'ellenismo, ma in pari tempo radicato con tutte le forze della sua anima nella tradizione della sua razza, si accinse ad accoppiare l'antropologia individualistica della sua coltura con l'antropologia corporativa della sua fede, per affratellare popoli e ceti sociali nel medesimo diritto alla salvezza nel Regno.

Paolo è spietatamente orfico nell'orrore per « le opere della carne » e nella consapevolezza drammatica del dissidio che rode e paralizza nell'uomo la volontà del bene. « Chi mi affrancherà dal corpo di questa morte ? » (2) Ma è ebreo fino al midollo nella coscienza della santità assoluta della « carne corporativa », costituita dalla totalità dei « salvantisi » nel Cristo. Egli ha scoperto un « corpo », che è lo stesso « Spirito » : ed è il Signore, organismo vivente, a foggiare il quale contribuiscono, come membra, tutti i fedeli.

È sopra tutto aderente, con le più intime fibre della sua anima e della sua speranza, alla tradizionale antropologia della sua razza, di cui ha, come nessuno, universalizzato l'ambito e la prospettiva, quando vilipende come « carne » ogni barriera particolaristica e confessionale, levata contro la visione unitaria dei redenti nel Cristo. Agli infidi Galati, tornati, dopo la carismatica palingenesi, alle opere legali del mosaismo, getta in faccia il più duro rimbrotto : « che cosa è mai questo precipitare nella carne, dopo avere tratto l'iniziazione dallo spirito ? » (3) Al cospetto del grande sogno della salvezza universale,mediante

(1) *Lc.*, IV. 18.
(2) *Rom.*, VII, 24.
(3) *Gal.*, III 3.

la fiducia nel Signore e nel suo Regno, le più venerande consuetudini dogmatiche e disciplinari non sono che « carne » in comparazione con lo « spirito ». Strana coincidenza ! Paolo, nella sua pedagogia, fa ricorso alla medesima similitudine adoperata dalla sapienza pedagogica dei pitagorici : quella ricavata dal tempio. Ma mentre Pitagora reputa tempio l'anima individuale, che attende la decorazione votiva dei filosofemi, Paolo reputa tempio la società dei fratelli, edificata pietra su pietra dall'amore, cementato dai doni e dalle opere dello Spirito : « gioia, pace, longanimità, dolcezza (1) ».

Un altro semita, a meno che un cinquantennio di distanza, nella medesima città donde Paolo aveva sferrato il suo formidabile attacco contro la speculazione fosforescente di Apollo, Efeso, introduceva nella predicazione stessa di Gesù, l'antropologia associata del suo grande predecessore. È solo attraverso la comune antropologia che si colmano le abissali divergenze fra l'epistolario paolino e il quarto Vangelo (2). Come Paolo aveva contrapposto, alla sapienza dell'alessandrino e alla iniziazione giovannita del suo manipolo, l'iniziazione nel nome di Gesù e la partecipazione ai carismi nello Spirito (3), così l'autore del quarto Vangelo, alle prese ancora con i tardi rampolli di Apollo, (non parla anche lui di una βρῶσις ἀπολλυμένη (4), come Paolo aveva parlato di ἀπολλύμενοι ?), tradisce, dal principio alla fine, la preoccupazione polemica di ben definire la posizione subordinata del precursore e di estollere il valore αἰώνιος della conoscenza del Figlio.

---

(1) *Ib.*, V. 22.

(2) « At first sight it seems a far cry from the theology of Thessalonians to the Prologue of the fourth Gospel. But so far as the theological development is concerned, Paul himself has gone almost all the way in the Epistles of the captivity ». Streeter, *The four Gospels*, p. 456 e s. Non è sul terreno della teologia che è la più profonda solidarietà di Paolo e di Giovanni : è su quello della antropologia mistica.

(3) « Le groupe d'Apollos etait composé d'environ douze membres. Paul les questionna et s'aperçut qui il manquait encore des parties à leur foi ; en particulier, ils n'avaient jamais entendu parler du Saint-Esprit ». Così Renan (*Saint Paul*, p. 344) accetta e fonde i dati di Atti XVIII-XIX.

(4) VI. 27.

Esaltando la « spiritualità » della nuova economia religiosa, radicalmente antitetica a quella tramontata, san Paolo aveva proclamato che solo lo Spirito, che è libertà, nella sua più generale accezione, individuale e sociale, ha virtù vivificatrice: mentre la lettera, tutto quello cioè che è codificato, non ha altra capacità, che quella di uccidere (1). Il quarto Vangelo, quando pone sulle labbra di Gesù le enunciazioni più sconcertanti sulla necessità di manducare la sua mistica carne, per guadagnare la rinascita nella luce, le fa seguire da un aforisma che riecheggia quello paolino : « solo lo Spirito ha virtù di vivificare : la carne — c'è un infinito, tragico scoramento nell'enunciazione — non vale assolutamente nulla » (2). E « carne » è tutto il deposito schiacciante delle consuetudini, delle eredità, delle tradizioni. La nascita sensibile è una non voluta abbiezione : solo la rinascita in quello spirito, che non ha disciplina e non ha orientamenti preconcepiti, perchè soffia dove e come vuole, è introduzione nella vera vita. Tutto il discorso a Nicodemo, sulla dignità di colui che è γεγεννημένος ἐκ πνεύματος, è una parafrasi delle fiere parole di Paolo : « noi rappresentiamo ormai il privilegio autentico della circoncisione, noi che prestiamo culto a Dio nello Spirito, noi che tragghiamo motivo di gloria unicamente dal Cristo Gesù (che è lo spirito), nessun assegnamento facendo sulla carne » (3) e su quanto ne rappresenta il retaggio : consuetudini legalistiche, titoli etnici o di casta, sapienza terrena, prudenza e accortezza umane (4).

Carne e legge positiva, aveva proclamato San Paolo, sono termini correlativi. L'apparizione del Cristo ha distrutto l'una e l'altra, e il credente, figlio di Dio, vive ormai nello Spirito, guidato dallo Spirito (5), destinato a inserirsi in un organismo mistico, quello del Cristo, a costituire il quale confluiscono i riscattati, indipendentemente da ogni carnale limitazione etnica, confessio-

(1) II *Cor.*, III, 6 ; III 17.

(2) VI, 63, L'aforisma non ha che un parallelo ugualmente pessimistico, pure di Giovanni : « il mondo intiero è tuffato fino alla cima dei capelli nella malignità » I Giov., V, 19.

(3) *Fil.*, III, 3-4.

(4) *Rom.*, VIII, 6-7.

(5) *Rom.*, VIII, 8 e 13.

nale o sociale. «Tutti un solo essere (εἷς) siete nel Cristo Gesù» (1). È l'ideale supremo della spiritualità cristiana. Il quarto Vangelo lo ribadisce nel medesimo squarcio oratorio nel quale la vita eterna, con audace concessione alle esigenze concettuali della mentalità ellenistica, è identificata con una gnosi, anzi con la gnosi per eccellenza: la gnosi del vero Dio e del suo inviato. Gesù chiede al Padre: « che tutti assurgano ad essere un'unità » (πάντες ἕν – non εἷς – ὦσιν) (2).

* * *

Il cristianesimo storico è tutto in una ardua e agitata giustapposizione delle due consegne. Quella pitagorica: « adorna di conoscenze la tua anima, come un tempio si riveste di *ex-voto* ». E quella paolina: « considerati unicamente come un frammento di un edificio in costruzione: dell'edificio del Regno di Dio ».

Ma la prima è consegna che accomuna il cristianesimo ad una serie rispettabile di scuole filosofiche. La seconda è invece consegna che lo pone, senza possibilità di confusione, al vertice delle esperienze religiose degli uomini.

Roma, R. Università.

ERNESTO BUONAIUTI.

(1) *Gal.*, III, 28.
(2) *Giov.*, XVII, 21.

INTRODUZIONE
AD
UNA TEORIA FILOSOFICA DELLA RELIGIONE

La determinazione della natura della religione e del posto ch'essa occupa nella vita spirituale costituisce uno dei problemi più ardui del pensiero umano. Alle difficoltà metodologiche proprie di qualsiasi indagine intorno ai processi più elevati e complessi dello spirito umano si aggiungono quelle derivanti dalla estrema mobilità e complessità dell'esperienza religiosa, la quale non entra nelle categorie del pensiero scientifico, e, se vi entra, obbliga la ragione a piegare le sue esigenze, a riformare i canoni che presiedono all'intendimento dell'esperienza ordinaria, per offrirsi come organo di un'esperienza originale.

Le altre forme di esperienza spirituale hanno questa comune caratteristica che non oltrepassano i limiti del relativo e del finito in cui si muove la conoscenza umana. Ed anche quando accennano ad esigenze assolute ed infinite, tali esigenze sono concepite come funzioni, forme unificatrici dell'esperienza, modi del processo di sviluppo spirituale, capacità cioè di oltrepassare ogni limite empirico ; ma non sono entità che si rivelano e s'impongono allo spirito umano come qualcosa di assoluto. La religione invece sembra porre l'uomo a contatto con una realtà che lo oltrepassa. Di qui la difficoltà veramente seria in cui si travaglia il pensiero umano quando fa della religione un oggetto d'indagine, ossia quando costruisce una teoria della religione. La mente umana infatti non comprende se non assimilando, cioè riducendo, semplificando, eliminando e risolvendo l'apparente trascendenza della realtà nell'immanenza dei concetti. D'altra parte la religione sembra essere esperienza del trascendente, vita e comunione diretta con una realtà che oltrepassa l'uomo e le stesse categorie

della sua attività intellettiva. Ecco l'antinomia in cui si dibatte la filosofia della religione. Il pensiero riflesso quando si pone davanti alla religione entra in duello con questa. Ed il conflitto si protrae attraverso la storia della cultura umana e sembra insanabile, essendo insopprimibili sia i diritti della ragione che le esigenze dell'esperienza religiosa. La ragione infatti, scrive il Meyerson, e, per essenza, assoluta, essa non può ammettere che le sfugga alcunchè della realtà, tutto le dev'essere sottoposto, tutto deve apparire come razionale (1). Ma la religione non si lascia convogliare dalla ragione, sottomessa si rialza : e o riduce a se la ragione, o le ricusa ogni credito appellandosi a poteri extrarazionali o soprarazionali, come la fede, l'intuizione mistica, il sentimento del sacro ecc.

Eppure anche se l'uomo fosse per sua natura perpetuamente discorde con se stesso, anche se la sua spiritualità risultasse di elementi contrastanti, dentro al contrasto stesso dovrebbe balenare la concordia, sia pure una *concordia discors*, cioè dinamica e progressiva : giacchè la vita e sintesi dei contrari e non conosce nel suo moto creativo difficoltà insuperabili. Le quali esistono per il pensiero analitico : e la vita, diceva giustamente il Fresnel, non si preoccupa delle nostre difficoltà analitiche, giacchè essa non e analisi, ma creazione e percio sintesi. Sicchè il problema non puo apparire come insolubile : sull'enigma dell'attività religiosa il pensiero umano puo proiettare la sua luce senza distruggere i i caratteri spontanei della vita religiosa. In che modo ? Certo non abdicando ai diritti del pensiero riflesso, come pur vorrebbero alcuni mistici, che svalutano radicalmente l'intelligenza. La ragione e la scienza, dice giustamente il Loisy, sono anch'esse elementi essenziali della nostra vita spirituale, ma non sono tutto lo spirito, non sono tutto l'uomo. Appartiene certamente alla ragione di guidare e di regolare tutte le forme consapevoli e riflesse della nostra attività : ma essa non può sopprimere ne sostituire le forze spontanee, gli slanci, i bisogni della nostra vita spirituale ; essa non può che servirli e controllarli servendoli (2).

---

(1) E. Meyerson, *La déduction relativiste*, Payot, 1925, p. 322.

(2) A. Loisy, *La Religion*, Nourry éditeur, pp. 47, 48.

Chiarificazione dei termini del problema. — Per poter giungere ad una soluzione del problema religioso, occorre innanzi tutto chiarire e delimitare con precisione il significato in cui si prende la parola *religione*. Una sorgente di continua e grave confusione è costituita dal fatto che gli scrittori che si occupano del problema religioso non sempre discorrono della religione in senso univoco. Nella letteratura religiosa contemporanea la parola religione oscilla tra i significati più diversi. Essa infatti significa, a volta a volta, la religione rivelata, la molteplicità indefinita delle religioni storiche, la religione naturale o razionale, oppure la semplice religiosità come disposizione sentimentale, come primitiva germinazione del vivere associato, come manifestazione irrazionale dello spirito, come forma inferiore dello spirito, come categoria autonoma della vita spirituale. Ora se non si riduce questa molteplicità di significati e di usi della parola « religione » ad una precisa e rigorosa determinazione di aspetti diversi sotto i quali si considera l'esperienza religiosa, qualunque discorso intorno alla religione non solo non può condurre ad una soluzione definitiva, ma non riesce nemmeno a far progredire l'impostazione del problema nella speranza di ottenerne una soluzione soddisfacente. A tale scopo bisogna distinguere tre momenti nell'esperienza religiosa, i quali però non si debbono intendere come fasi separabili dello sviluppo dell'esperienza religiosa, bensì come momenti diversi, come aspetti logicamente distinguibili d'una realtà sola, la quale risulta variamente costituita dal loro dinamismo.

1) *La religione come forma interiore dello spirito.* — Mediante l'analisi riflessiva sul fatto religioso noi possiamo risalire all'esigenza spirituale ond'esso deriva, ossia dal fatto all'idea che vi è immanente, alla categoria spirituale che lo condiziona. Questa considerazione è legittima, perchè l'analisi dei prodotti elementari della conoscenza scientifica ha messo in luce in maniera inequivocabile l'idealità del fatto, o sia la sua intrinseca natura come costruzione dello spirito guidata da certe esigenze ideali che la gnoseologia e l'epistemologia si incaricano di determinare. Non esiste un fatto bruto al di fuori dello spirito : il fatto è sempre qualcosa di prodotto, di costruito, di *fatto* cioè dallo spirito, e perciò esso è un nodo di relazioni, un simbolo di esigenze ideali.

Quindi non è un'astrazione il risalire dal fatto religioso alla sua idea, all'esigenza spirituale, che vi è immanente, alla categoria che lo stabilisce e lo costituisce come fatto. L'astrazione invece consiste proprio nell'opposto, cioè nel considerare il fatto come qualcosa di compiuto e di dato, che basti a se stesso e che possa intendersi dopo di averne tagliate le radici realizzatrici ond'esso era connesso con lo spirito.

Quando si considera la religione come forma interiore dello spirito umano, l'indagine intorno al problema religioso consiste nel determinare il significato, la natura, il valore della religione nella vita dello spirito.

Questo modo di intendere la religione fu inaugurato da E. Kant, quando, nell'opera « La religione nei limiti della sola ragione », commentando la definizione ch'egli dava della religione da un punto di vista soggettivo come la conoscenza di tutti i nostri doveri in quanto comandamenti divini (4ª div., 1ª part.), in una nota esplicativa disse ch'egli intendeva fissare i caratteri essenziali non di questa o quella religione, ma della religione in generale (Religion überhaupt) senza postulare alcuna nozione affermativa intorno all'esistenza di Dio o ad una realtà trascendente qualsiasi (1).

2) *La religione come manifestazione concreta della vita individuale.* —Dalla considerazione analitica della religione come forma interiore dello spirito si può ridiscendere al fenomeno religioso, ma non osservandolo in sè stesso astraendo dall'intrinseca connessione con la vita spirituale di cui è un prodotto, bensì considerandolo nella sua concretezza, nella sua realtà attuale ed operante nella vita dell'individuo. Allora l'esperienza religiosa non è colta più nell'insieme delle condizioni che ne configurano la pensabilità e ne determinano la realtà, ma nella sua forma di vita vissuta di cui il concetto è una sezione ideale che l'astrazione opera sciogliendo il dinamismo reale della coscienza nei suoi elementi.

Sotto questo aspetto la religione è un'attività concreta che

---

(1) Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ed. K. Vorländer, Leipzig, 1922, p. 179.

non annulla le altre forme dello spirito, ma le sintetizza e le riduce sotto la sua imperante esigenza. L'atto religioso è il prodotto dell'incontro dell'esigenza religiosa con le altre forme dello spirito. In questo incontro la religione dà la sua impronta alla totalità delle funzioni dello spirito, ma qualcosa prende da esse. Così p. e. dalla funzione conoscitiva prende i simboli espressivi in cui si organizza intellettualmente e dalla vita morale riceve l'orientamento unitario di forma disciplinatrice e organizzatrice della vita. Da questo punto di vista l'indagine religiosa s'incontra col problema dei rapporti della religione con le altre forme dello spirito e principalmente con la conoscenza, e riceve una luce nuova il problema della funzione della religione nella vita spirituale.

3) *La religione come espressione della vita associata.*— La religione, come tutte le manifestazioni spirituali più elevate, quando è profondamente vissuta, travalica l'interesse e la capacità puramente individuali, per diventare forma della vita associata, esigenza e manifestazione insieme della vita collettiva. Tutto ciò ch'è veramente umano, che interessa cioè le radici della vita spirituale, ha un significato ed una risonanza in tutte le coscienze individuali e si accresce e si colora della partecipazione sociale. Così p. e. la scienza, quando si è costituita per lo slancio creativo d'una intelligenza individuale che ha superato le frammentarie ed incerte cognizioni della tecnica per raggiungere la verità universale ch'è creazione della ragione, non è più un'attività puramente individuale, ma è la condizione ed il prodotto insieme del progresso della collettività umana, per cui i principali concetti e le ipotesi fondamentali della scienza hanno un'evoluzione storica che abbraccia il lavoro di parecchie generazioni di scienziati. Non altrimenti la religione quando erompe come una manifestazione originale dalle profondità della coscienza individuale e si costituisce come un'esperienza concreta della vita spirituale, si organizza come un'attività alla cui realizzazione collabora tutta la convivenza associata. Gli stessi simboli espressivi di cui ha bisogno la religione per costituirsi come principio attivo di organizzazione della vita individuale sono attinti alle forme più complesse dell'attività conoscitiva, che hanno una lunga evoluzione sociale, come la scienza e la filosofia. Ed il carattere norma-

tivo che riveste l'atto religioso, per cui esso diventa un impegno per la coscienza individuale, è strettamente connesso con il sentimento della disciplina della vita associata e del concetto della vita umana come un compito sociale.

Di qui si affacciano nuovi problemi che rampollano dalla considerazione dell'azione della società nell'evoluzione del fenomeno religioso. Un individuo solo non sarebbe mai giunto a trasformare la religione in confessione, ossia in un insieme stabile di credenze e di riti che impegnano l'uomo non solo nella direzione interiore della sua coscienza ma anche nelle relazioni esterne coi suoi simili di fronte alla collettività. Per quale processo, ed in virtù di quale dialettica operante nell'evoluzione religiosa dell'uomo, l'atto religioso, ch'era una reazione originale dell'individuo dinanzi all'azione dell'universo su di lui, diventa in seguito un'azione della società sull'individuo, mediante la rivelazione, il dogma, il rito ? È evidente infatti che la rivelazione non sarebbe mai sorta senza la socializzazione della religione, perchè la rivelazione è la trasformazione dell'inspirazione creatrice del genio religioso in verità di fatto che vincolano tutte le intelligenze. E tanto meno si spiegherebbero il dogma ed il rito : giacchè l'uno è un'imposizione fatta all'intelligenza che chiude in una formula verbale l'inesauribile slancio creativo della coscienza religiosa ; e l'altro è un limite esterno imposto all'atto religioso con quella stessa dialettica coercitiva con cui la società disciplina le manifestazioni delle attività individuali.

Scoperta la dinamica della religione confessionale o della vita associata, ossia messa in luce la dialettica operante nell'aspetto sociale della religione, tutta una folla di problemi prende un nuovo significato e riceve una nuova soluzione. La rivelazione, il dogma, il rito non appariscono più elementi caduchi di una tarda sopravvivenza di bisogni e di forme spirituali sorpassati. Non bisogna arrestarsi all'involucro esteriore, opaco e transeunte di questi elementi, come fanno i più : ma bisogna penetrarne l'intimo significato, la dinamica del loro sorgere, la dialettica del loro sviluppo. Allora si vedrà ch'essi hanno una funzione nell'evoluzione religiosa dello spirito umano, funzione che non potrà sparire se non con la sparizione della stessa convivenza associata.

Tale funzione è coeva con i gruppi umani e con la dialettica della loro conservazione : essa consiste nel *fissare,* nel rendere *permanente* a vantaggio di tutti i membri della convivenza e della stessa *coesione* dell'associazione ciò ch'è il prodotto dello slancio creativo del singolo. Questa funzione conservatrice genera la rivelazione, il dogma, il rito e provoca gli stati d'animo atti a mantenerli nel gruppo : la fede, l'obbedienza passiva, la ripetizione abitudinaria degli atti. Ma la stessa dialettica conservatrice suscita di rimbalzo nei membri del gruppo, per reazione insopprimibile dello spirito ch'è slancio creativo e libero del nuovo, le stesse forze spontanee che presiedettero alla genesi ed alla primitiva esplosione dell'atto religioso, ossia l'invenzione, non la ripetizione, la spontanea elaborazione del simbolo non l'adozione meccanica della parola, l'adesione libera non l'ubbidienza cieca. E debbono ritenersi davvero come coeve della vita associata le due funzioni antagonistiche dell'evoluzione della vita religiosa, se le troviamo già all'interno del pitagorismo alla fine del V sec. a. C., proprio quando lo spirito umano s'era mostrato capace di creare la scienza, ossia un ordine nuovo di conoscenze necessariamente ed universalmente vere, non subordinate al credito dei maghi e dei preti o all'autorità dei capi politici e dei pedagoghi. E tra di esse si delineò un conflitto che produsse uno scisma nel gruppo tra *matematici* ed *acusmatici* : gli uni fondavano la salute dell'ordine non sul secreto mistico e sull'ossequio all'*ipse dixit* (αὐτὸς ἔφα), ma sulla giustificazione razionale della propria dottrina ; gli altri, fondandosi sulla *fides ex auditu*, si attaccarono all'elemento sacramentale e mistico della rivelazione, ai riti ed alle formule per conservare al loro ordine una vita parallela a quella dell'Orfismo. I primi furono degli eretici, i secondi dei credenti e dei devoti (1). Questo conflitto non ha un significato circoscritto al pitagorismo : esso rappresenta le alternative ideali permanenti tra le quali si realizza il progresso della coscienza religiosa. Le frasi neotestamentarie « *oportet haereses esse* » e « *necesse est ut eveniant scandala* » esprimono appunto l'insopprimibile mo-

(1) Cfr. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience...* Alcan, 1927, Introd. p. XVII ; e Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Renaissance du livre, 1923, p. 65 seg.

mento dell'innovazione, dello slancio creativo, del balzo in avanti della dialettica immanente nello sviluppo della coscienza religiosa. Senza tale momento la religione non avrebbe storia, perchè non avrebbe progresso ; essa sarebbe un immenso cimitero archeologico di realtà morte, di confessioni spente. Se le religioni confessionali vivono, ciò dipende da quel tanto d'iniziativa libera, di slancio creativo, di bruciante fiamma individuale che corrode, sgretola e rompe l'involucro intorno al quale piegano proni ed inerti gli « acusmatici » e suscita l'eresia imprevista ed esecrata, l'eroica ardente invincibile ribellione che sale il rogo, scontando in anticipo le prometeiche ascensioni dell'anima umana nell'infinito.

Sicchè per risolvere il problema della determinazione della natura e del valore della religione nella vita dello spirito, è indispensabile esaminare la formazione dell'esperienza religiosa sotto i suoi diversi aspetti. Ciò faremo, dividendo l'argomento in tre sezioni distinte che sono come le tre facce successive che presenta lo stesso problema.

Il problema della determinazione dell'essenza della religione.

Difficoltà metodologica. — Quale via bisogna tenere nel determinare la natura dell'attività religiosa ? Si deve eliminare innanzi tutto il metodo logico-deduttivo, il quale consiste nel porre a priori una definizione della religione e nel dedurre dalle proprietà definienti, per logica conseguenza, tutte le proprietà che ne risultano. Applicato alla religione questo metodo consiste nel definire il fatto religioso per mezzo di alcune proprietà fondamentali e nel trovare quali altre proprietà possegga necessariamente in virtù delle proprietà che lo definiscono.

Il metodo razionale deduttivo ha il vantaggio di presentare nozioni chiare e logicamente dedotte. E siccome lo spirito umano si lascia facilmente sedurre dalla forza della logica, per la tendenza invincibile a giudicare dell'intimo fondo delle cose per la loro forma, si è indotti a credere, dice il Boutroux, che ciò ch'è conse-

guente logicamente debba essere anche vero. « Un discorso nel quale, attraverso un linguaggio elegante, si discernono dei principi, un'argomentazione, una conclusione in regola, ha già acquistato molti suffragi. La scolastica non ha perduto ancora tutto il suo prestigio » (1).

Senonchè questi vantaggi sono apparenti. Riflettendo bene, si vede che questo metodo applicato allo studio della vita religiosa rivela un'insufficienza radicale. Esso infatti, consistendo essenzialmente nel dedurre la verità e la realtà di un'idea dalla sua evidenza logica, confonde, come osservò Emanuele Kant, il possibile con il reale. Ora il reale è più del possibile, è vita, evoluzione, cangiamento e produzione del nuovo : qualità che non si spiegano coi soli concetti chiusi e cristallizzati di cui dispone il metodo logico-deduttivo. E se, per sostenere la validità di questo metodo, si dice che i concetti, quando sono logicamente stabiliti, in virtù della loro universalità e necessità, si prestano benissimo a farci comprendere attraverso le loro connotazioni essenziali, tutti gli elementi della realtà, anche quelli che non entrano nella definizione logica, non si bada che, come ha osservato il Boutroux, si prende per vero ciò ch'è in questione (2).

Inoltre la scelta delle proprietà definienti della religione importa un arbitrio iniziale, ch'è giustificabile soltanto per il seguace di una determinata religione storica, per il credente di un credo particolare e concreto, che dal punto di vista della religione professata come vera, considera tutte le altre come ingombranti superstizioni. La sua validità dipende da una iniziale posizione dello spirito, da un decreto della ragione o da un'accettazione sentimentale e pratica che si foggia poi i titoli della sua giustificazione razionale. In tal guisa vi sarebbero tante definizioni della religione, quante sono le religioni storicamente professate ; ed il teorico della religione dovrebbe necessariamente collocarsi sul terreno di una religione storica, che egli considera come la sola vera, ed abbandonare la considerazione della religione come forma interiore dello spirito.

---

(1) É. Boutroux, *Morale et Religion*, Flammarion, 1925, p. 30.
(2) Op. cit. p. 32.

L'infecondità di un tale procedimento apparisce anche dalla considerazione dell'isolamento ch'esso crea tra gli studiosi di religione : invece del lavoro scientifico comune di più ricercatori che mirano allo stesso risultato per vie diverse, si ha una barriera che divide uno studioso dall'altro, giacchè nel punto di vista di ciascuno è operoso un principio che implica la condanna dei risultati ottenuti dagli altri.

Se poi, prescindendo da ogni religione storica e concreta, si pretende, per via puramente razionale e deduttiva, ossia mediante l'analisi dell'attività spirituale, di determinare l'essenza perenne della religiosità, l'orientazione generale dello spirito religioso, quale si manifesta attraverso l'evoluzione di tutte le religioni storiche, non solo si cade nell'errore già denunziato di confondere il possibile con il reale ; ma, siccome la realtà è dinamismo, evoluzione e cangiamento, si corre il rischio di allontanarsi tanto più dalla realtà quanto più rigido e preciso è il concetto in cui si è preteso d'inquadrare il complesso processo storico della religione.

Al metodo logico-deduttivo si contrappone nella metodologia scientifica quello induttivo-sperimentale, che risale dai fatti e dall'esame comparativo dei fatti alla formulazione di una ipotesi che permette di trovare delle leggi, ossia delle costanti nella multiforme apparizione dei fenomeni, che poi sottomette al controllo dell'esperienza.

Questo metodo ha la sua importanza nella storia del pensiero moderno. Non s'intenderebbe il progresso delle scienze, nè si comprenderebbe lo stato attuale della cultura dell'umanità, senza penetrare nel nuovo spirito di ricerca scientifica, che non deduce il reale dal pensiero, e non immobilizza il corso dei fenomeni in una canalizzazione fissa, ma considera il pensiero ed il reale come due aspetti di un unico processo, che non si riflette nella coscienza per arrestare il suo sviluppo o per mettere in evidenza la sua immutabile essenza, ma per prendere nuovo slancio nell'evoluzione vitale.

Perciò, se la religione è una forma di vita, essa, in quanto è oggetto del pensiero riflesso, sembra non potersi sottrarre al metodo di indagine delle scienze del reale. Infatti la sociologia religiosa, la psicologia e la storia delle religioni impiegano appunto

questo metodo nell'intento di trovare gli elementi comuni, la linea di convergenza, la traiettoria di sviluppo della coscienza religiosa. Ma c'è una pregiudiziale che infirma l'uso di questo metodo quando si tratta di esplorare la natura della religione. Infatti le scienze, che impiegano il metodo induttivo nell'indagine dei fatti vitali e storici, sono consapevoli dei limiti in cui si muovono e delle barriere ch'esse incontrano, onde possono raggiungere soltanto una provvisoria coordinazione dei fatti dell'esperienza. Esse sono dispensate in virtù del determinismo causale — che è il canone fondamentale della ricerca scientifica — dal pronunziarsi sull'intima essenza dei fenomeni, di cui esplorano le connessioni spazio-temporali e le somiglianze marginali, e dal ricercare inoltre il significato stesso che ha la conoscenza scientifica nel sistema del sapere e nella totalità dell'evoluzione vitale.

Le scienze non mettono in discussione i postulati, ossia le condizioni della possibilità stessa del lavoro scientifico; se lo facessero, si trasformerebbero in gnoseologia e metafisica. Ma una teoria della religione, per la portata dell'oggetto stesso della ricerca, deve sorpassare questi limiti e trasformarsi in una concezione generale dell'intimo significato, non solo dei fenomeni religiosi, ma della realtà in generale di cui quei fatti sono espressione di una costante direzione. Così noi vediamo che la sociologia, la psicologia e la storia delle religioni, non possono rinunziare a una concezione generale della religione, che è il presupposto che guida la ricerca anzichè esserne il risultato. Perciò una concezione generale della realtà, e quindi filosofica, è implicita in ogni ricerca induttiva dei fenomeni religiosi ; onde la stessa ricerca induttiva della religione poggia sopra una filosofia della religione.

La filosofia della religione. — Il problema della filosofia della religione si atteggia variamente nella storia del pensiero filosofico e presenta soluzioni diverse che rispecchiano i diversi punti di vista metodologici adottati nello studio dell'attività religiosa. Si possono distinguere tre direzioni principali intorno a tale problema.

1) La prima è quella che presenta il problema della filosofia della religione come un problema puramente deduttivo, giacchè

mentre risolve la realtà nella storia, risolve questa a sua volta nel movimento del pensiero, nella dialettica dell'autocoscienza.

2) La seconda è quella che si risolve in un'interpretazione intellettualistica della religione, perchè, ponendo come un dato certo *a priori* la religione, ammette solo che se ne possa discutere l'interpretazione. In questo caso il pensiero è qualcosa che sopraggiunge dal di fuori alla religione, e non solo non s'identifica con questa, come nella direzione precedente, ma non ne modifica nemmeno sostanzialmente la natura, la quale preesiste con una sua forma immutabile al pensiero.

3) La terza direzione della filosofia della religione non risolve la realtà storica della religione nel pensiero nè apre una scissione tra la storia concreta ed il pensiero filosofico, ma concepisce l'unità di filosofia e storia, di pensiero e vita. La storia non percorre una via che in certo modo preesista, nè il pensiero si svolge in forme prestabilite e fisse. Non si può indicare un archetipo dello svolgimento spirituale, che possa concepirsi come la causa della direzione dell'evoluzione religiosa. La religione è una manifestazione originale, imprevedibile e libera, dell'evoluzione spirituale, e di essa la filosofia cerca il significato, il valore e la concepibilità nel sistema generale della cultura umana.

Inteso così il problema della filosofia della religione, esso elimina il presupposto di una natura originaria della religione, ossia di un insieme di qualità e di proprietà fisse ed immutabili che caratterizzano l'essenza permanente della religione attraverso le sue molteplici manifestazioni storiche. Tale presupposto è un idolo fantastico al quale hanno soggiaciuto quasi tutti i teorici della religione, da Max Müller a Rudolf Otto, i quali hanno creduto di trovare in questo o quel fatto, in questa o quella reazione psicologica la caratteristica essenziale, costante, universale e necessaria, presente in tutta l'evoluzione storica della religione. Ora, se non si abbandona questo presupposto fantastico, il problema religioso rimane sempre avvolto nel velo del mistero, e gli studiosi, anche se non appartengono ad alcuna religione confessionale, non superano la mentalità di coloro che si sono chiusi in una particolare forma di esperienza religiosa. Gli elementi essenziali e permanenti della religione non esistono: tutte le qua-

lità ritenute tali (p. e. il *tabù* di Durkheim ed il *sacro* di Otto) non sono universali e costanti ; esse sono qualità peculiari di una fase storica e di un gruppo di religioni e rappresentano la defigurazione della spontaneità della coscienza religiosa e l'esagerazione di alcune manifestazioni contingenti. La religiosità non è una proprietà statica immutabile della natura umana : essa non si libra nel vuoto della coscienza con una sua forma immobile. La religione è vita, cangiamento e perciò continua posizione del nuovo : essa erompe come un profondo bisogno vitale dalle scaturigini remote dello spirito. Il pensiero filosofico può cercare l'orientamento specifico dello spirito religioso, cioè il significato, il bisogno cui esso soddisfa, non già le forme universali e costanti in cui tale bisogno si placa.

L'atteggiamento religioso presenta un'indefinita varietà di forme storiche. Però attraverso la complessa fenomenologia delle religioni storiche la filosofia della religione scopre un orientamento, un significato costante. Non altrimenti attraverso l'indefinita varietà delle manifestazioni artistiche — dalle rozze figurazioni dell'uomo delle caverne, alle meravigliose creazioni dell'arte moderna — la filosofia dell'arte scopre un significato, una qualità che permette di distinguere l'atteggiamento artistico dalle altre attività dello spirito umano. In altri termini, la religione come forma interiore dello spirito, è un'esigenza. Ogni esigenza ha una qualità, una direzione, un significato. Qual'è la qualità che caratterizza lo spirito religioso ?

La risposta suppone un'interpretazione filosofica della esperienza religiosa, ossia una generalizzazione, un'ipotesi che implica necessariamente un punto di vista, una maniera determinata di considerare il processo della realtà spirituale. Ma la filosofia, in quanto riflessione sulla storia, interpreta, giudica, valuta, non crea il processo storico ; perciò le sue ipotesi e categorie giudicatrici non sono nè forme logiche universali ed immutabili nelle quali prendono ordine e sistema i fenomeni dell'esperienza religiosa, nè la pretesa rivelazione di una natura oggettiva della religione. Quindi il significato che la ragione trova nel processo reale della vita religiosa non consiste nello scoprire una qualità

assoluta, originaria, immutabile e permanente della coscienza religiosa, bensì nel rivelare una direzione, un orientamento, un criterio relativi allo stato attuale degli studi storici sull'evoluzione della religiosità umana ed alla maniera d'intendere il compito della filosofia della religione. Quello che importa soprattutto è salvare la spontaneità creatrice della coscienza religiosa, la possibilità di sempre nuovi sviluppi del bisogno religioso, la cui direzione è solo approssimativamente fissata dal pensiero filosofico in relazione alla fase attuale della cultura umana.

La qualità specifica dell'attività religiosa. — Ciò posto, possiamo rappresentarci fin d'ora la qualità dell'attività religiosa come consistente nella *esigenza di salvare la persona umana oltrepassandone l'insufficiente destino naturale mediante l'elevazione di tutto l'essere umano verso un ordine nuovo di realtà incommensurabile a qualsiasi esistenza finita.* Questa maniera d'intendere la qualità specifica dell'attività religiosa è necessariamente l'anticipazione di quello che sarà il risultato di tutta la nostra indagine, giacchè la verità di tale asserzione non può essere provata se non sviluppando il problema sotto tutti i suoi aspetti. Essa serve però a delimitare e precisare il campo dell'attività religiosa ed a fornire un criterio iniziale per dominare la complessa fenomenologia dell'esperienza religiosa. Così mentre le forme dell'attività conoscitiva rispondono al bisogno di comprendere la vita e quelle dell'attività pratica all'esigenza di accrescere, dirigere ed unificare la vita medesima, l'attività religiosa invece risale le sorgenti della vita e ne oltrepassa tutti i valori mediante lo slancio creativo di un più alto destino, diverso da quello che si rivela nell'esperienza comune. I mezzi con cui l'attività religiosa realizza nella storia tale esigenza sono svariatissimi e costituiscono la complessa e multiforme fenomenologia dell'esperienza religiosa.

Le variazioni dipendono dalla oscillazione dei due poli fondamentali della coscienza religiosa, la persona umana ed il principio superiore nel quale la persona trova la sua più alta realizzazione. Dalla mentalità primitiva, ch' è materiali-

stica, antropomorfica e collettiva, alla mentalità moderna, ch'è scientifica e critica, c'è una trasformazione essenziale nel modo di concepire la salvezza dell'uomo. Il primitivo, che non ha una personalità individuale autonoma, nè una concezione distinta delle forze che agiscono nell'universo, crede raggiungere la salvezza mediante la partecipazione al *totem* (antenato divino della tribù, che per lo più è un animale) o al *mana* (parola melanesiana che indica un potere o una influenza occulta che si manifesta nei corpi materiali). Quando comincia a costituirsi la personalità autonoma dell'uomo, la funzione religiosa della salvezza si modifica sostanzialmente : sorge un concetto della vita umana per cui la salvezza è in stretto rapporto con divinità personali (localizzazione permanente delle forze cosmiche) concepite antropomorficamente, capaci di mescolarsi alle faccende umane e alle vicende naturali e di modificarle in senso favorevole o sfavorevole all'uomo. Ma come il concetto dello spirito acquista importanza e valore decisivi, sì da diventare centro di ogni attività e radice d'ogni realtà pensabile dall'uomo, salvare la persona non significa più cercare legami di aiuto e di protezione con divinità antropomorfiche, bensì vivere secondo lo spirito, innalzarsi cioè al livello della vita vera, ch'è anche la vita beata, e sollevarsi per sempre dalle angustie mortificanti della vita materiale e carnale. Siamo nella concezione giudaico-cristiana della vita. La religione instaura il *regno dello spirito* come la *vera vita*, la vita essenziale, mentre la natura, le cui forze erano state divinizzate precedentemente, è orientata verso la negazione dello spirito.

È così forte il contrasto tra la natura e lo spirito, ed è così nobile, elevata e letiziante la vita secondo lo spirito, che quando l'uomo vi si innalza, non egli agisce, ma lo spirito sembra impossessarsi di lui e attrarlo a sè. Così nell'evoluzione della coscienza religiosa al Dio della natura succede il Dio della grazia. Ecco dove si apre veramente il dramma religioso della coscienza moderna. Da una parte la trascendenza del divino sembra imporsi e diventare elemento essenziale della coscienza religiosa : dall'altra l'autonomia sempre più rigorosa dello spirito sembra escludere qualsiasi azione sopravveniente da fuori e dall'alto.

L'immanenza assoluta e radicale sembra escludere la vita religiosa (1).

Ma d'altra parte la coscienza religiosa appare inestinguibile. Giacchè con l'assoluta immanenza cade il tradizionale concetto della salvezza come legata ad un'azione esterna trascendente, ma non tramonta l'esigenza spirituale della salvezza, la quale s'interiorizza e diventa auto salvazione. Lo spirito umano si salva invertendo e capovolgendo le radici della sua vita dallo spazio e dal tempo alle ideali ed eterne condizioni di ogni vita spirituale. L'intuizione evangelica di questo livello della vita religiosa si trova nelle espressioni di « tesoro nascosto » e « tesoro immarcescibile », aspirazione culminante della vita cristiana. Il dramma religioso si trasfigura : l'antitesi non è più tra immanenza e trascendenza, bensì tra una vita *senza valore* ed una vita con un *valore essenziale* da instaurare.

Ecco in che cosa consiste la dualità essenziale alla coscienza religiosa. Questa nega il mondo ingannevole e maligno, per affermare l'ordine essenziale della vita secondo lo spirito, ch'è poi la vita secondo Dio, che l'immaginazione realistica si rappresenta come attuantesi al di là del tempo, nel regno invisibile del sopran-

---

(1) È convinzione comune a parecchi pensatori contemporanei che si occupano di filosofia religiosa che il senso dell'esperienza religiosa è incomprensibile se non si ammette ch'essà non si esaurisce nei puri stati d'anima ma implica la coscienza d'un'entità transubbiettiva *sui generis* con la quale entra in rapporto. « Que cette sphère trascendante n'existe pas, voilà une théorie peut-être fausse, mais sensée. *Mais qu'elle ne soit pas donnée, ou qu'elle soit « en realité »* (*« eigentlich »* !) *quelque chose d'immanent, voilà ce qu'on ne saurait affirmer sans fausser radicalement toute philosophie religieuse* ». (Jean Hering, *Phenomenologie et Philosophie religieuse*, Alcan, 1926, p. 129). Ora si vede bene in che consiste l'equivoco. Ammettiamo anche noi che gli stati d'anima soggettivi dai quali si origina l'esperienza religiosa implichino una sfera trascendente, della quale sono indici. Ma neghiamo recisamente che questa sfera trascendente debba intendersi come trascendente ontologicamente la coscienza soggettiva a patto di smarrire il senso dell'esperienza religiosa. L'interpretazione della trascendenza implicita nell'atto religioso appartiene alla filosofia, ed è estranea perciò alla coscienza religiosa, la quale coesiste tanto con una trascrizione immanentistica quanto con una spiegazione realisticamente trascendente del suo oggetto. La trascendenza dell'esperienza religiosa è un dato intuitivo extralogico, e non un postulato della razionalità dell'esperienza religiosa. D'altronde lo stesso Hering riconosce che il Dio della religione non è il Dio che pensano i filosofi e che assegnano di norma alla religione, ma è il Dio realizzato dalla spontaneità intuitiva della coscienza religiosa, che la filosofia a sua volta chiarisce (op. cit. p. 118).

naturale. Le altre attività spirituali non negano l'ordine dell'esistenza temporale, ma lo trasfigurano, lo dominano e lo unificano. La religione invece si distacca radicalmente dalle altre forme di esperienza spirituale. Essa instaura un ordine nuovo del reale, un'esperienza di vita spirituale originale, che non ha niente di comune nè con la scienza, nè con l'arte, nè con la moralità.

Coloro che pongono la religione a fondamento delle altre forme dello spirito, allargano troppo il significato e la funzione della religione fino a renderne irriconoscibile l'originalità ; e per il timore di veder diminuita l'importanza della religione, in realtà l'annullano confondendola con la morale e con l'ordine spirituale in generale (Le Roy, Loisy). La religione non è la condizione dell'esistenza delle altre attività spirituali. Non è esatto dire che chi vive veramente nello spirito vive religiosamente (1). La religione è un modo originale e libero di vivere nello spirito. Essa è la trasposizione di tutti i valori della vita in un altro piano, inconfondibile con l'ordine spirituale realizzato dall'arte, dalla filosofia, dalla morale ecc. La religione non conosce il progresso in cui consiste la vita delle altre forme spirituali. Essa non ha un *meglio* ; ma trasporta lo spirito nell'assoluto e ve lo assorbe. Il progresso concerne le condizioni psicologiche ello spirito umano che si attua nelle sue forme, compresa la religione, ma non investe la dialettica immanente nell'attività religiosa, la quale è posizione immediata dell'eterno ed esaurisce nel suo porsi la propria esigenza. Se fosse possibile isolare l'attività religiosa dalle altre forme dello spirito con le quali essa è connessa nella sua vita concreta, questa attività sarebbe indivenibile o ultrastorica, come dice il Le Roy ; essa chiuderebbe la storia ed il progresso, perchè installerebbe lo spirito nel possesso dell'assoluto, e cesserebbe ogni conato verso l'ordine essenziale dell'essere. Ma questa è la natura trascendentale della religione, ossia la purezza ideale della sua esigenza formale : non questa stessa esigenza realizzantesi come forma concreta dello spirito. Giacchè l'attuarsi

(1) Cfr. Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu*. L'artisan du livre, Paris, 1930, p.124 e sgg.

di questa esigenza importa l'effettiva sussunzione delle altre forme dello spirito sotto la categoria della vita religiosa, ossia l'annullamento delle categorie implicite nelle altre attività, in quanto forme autonome. Ora, per la natura dialettica dello spirito, nessuna forma può essere il coronamento finale delle altre, e quindi nemmeno la religione può arrestare definitivamente la vivente dialettica implicita nelle altre forme dello spirito, le quali, negate ed annullate dalla religione, riprendono, con libero movimento di riscatto, la loro indipendenza e riportano lo spirito dal regno del soprannaturale alla vita naturale, dall'assoluto immobile alle prospettive mutevoli della relatività di tutte le cose. Ma, poichè nemmeno queste forme profane dello spirito hanno il diritto di chiudere la vita spirituale nella loro sempre mobile dialettica, di rimbalzo risorge la forma religiosa come rinnovato anelito a costruire un regno *immarcescibile* dei valori al di là di tutte le conquiste *relative* dello spirito.

Pavia, Università.

Mariano Maresca.

LA SOPRAVVIVENZA DI CIPRIANO
NELL'ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

CIPRIANO E LATTANZIO

4. Gli editori di Lattanzio, Brandt e Laubmann, nel *Corpus* viennese (1890 e 1897), rivolgono la loro attenzione all'uso fatto da Lattanzio dei *Testimonia* ciprianei e inoltre a circa dodici passi presi in prestito (v. l'indice II, 251 e seg. e l'apparato bibliografico alle *Institutiones* IV, 30, 14; I, 396, 18). Al trattato *Ad Demetrianum* Lattanzio si riferisce direttamente (*Div. Inst.*, V, 4, 3; I, 412, 5). Che egli abbia poi conosciuto ed usato anche lo scritto ciprianeo a proposito degli idoli, lo hanno già ugualmente osservato i suddetti editori, ed io credo di aver solidamente confermata questa tesi nelle mie *Cyprianischen Untersuchungen*, 1926, p. 67 e seg.

È il caso di fare qui alcune aggiunte: nel *De mortibus persecutorum*, 2, 2 (II, 174, 2) si dice del Cristo risorto: *et diebus quadraginta cum his* (scil. discipulis) *commoratus aperuit corda eorum*, ecc.; negli *Idola*, 14 (30, 14): *ad dies quadraginta remoratus est, ut* ecc.; in Tertulliano, *Apologeticum* (I, p. 203 Oehler): *ad dies quadraginta egit docens eos*, ecc. Nelle *Institutiones*, IV, 20, 1 (I, 364, 6) non è precisata la durata del soggiorno, e nell'*Epitome* 42 (47), 2 (I, 720, 22) si parla di essa a proposito dell'ascensione: *tum demum quadragesimo die remeavit ad Patrem.*

Div. inst. II., 14, 1 (I, 172, 21): *quibus* (scil. gli angeli), *praecepit ante omnia, ne terrae contagione maculati substantiae caelestis amitterent dignitatem. Idola*, c. 6 (23, 13): *a vigore caelesti terreno contagio recesserunt.* (Minucio, *Oct.*, 26, 7: *a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati*). – II, 16, 5 (I, 168,5): *miscent falsa cum veris*: *Idola* c. 7 (24, 10): *falsa veris semper involvunt.* (Minucio, *Oct.*, 27, 1: *oracula efficiunt, falsis pluribus involuta*). A p. 40 io ho mostrato anche la coincidenza del giudizio

sulla *Venus calva* in rapporto alla *Venus armata* (o *vulnerata*), che si trova in Lattanzio, I, 20, 27 e seg. e negli *Idola*, c. IV. Si dovrebbe ancora ricordare la circostanza che in Atenagora, 21, 2 (p. 336 Goodesped) e in Teofilo, *ad Autolycum* 1, 9 (e più tardi in Firmico Materno, *De errore prof. rel.*, 12, 8; p. 23, 30 Halm), è ricordata bensì la ferita di Venere, ma non è tirata in ballo anche la *Venus calva*, e così anche in Minucio, *Oct.*, 23, 3 e in Tertulliano, *Apol.*, c. 14 (I, 168 Oehler).

A p. 71, io ho citato *Epitome* 37 (42; I, 712, 20): *hic est virtus, hic ratio, hic sermo Dei, hic sapientia* analogo agli *Idola*, c. 11 (28, 7); *hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia eius et gloria* (in Tertulliano, *Apolog.*, c. 23; I, 215 la frase si presenta diversa, senza l'anafora). Al qual proposito sarebbe da aggiungere, che questa coincidenza è venuta per la prima volta alla luce nell'*Epitome*, che non appare ancora nella parte corrispondente delle *Inst.*, IV. 5 e seg. (I, 284 e seg.). Un simile fenomeno si verifica invece nell'*Epitome*, c. 47 (52; I, 726, 1), in cui si dice delle persecuzioni: *nec satis putant, si celeri ac simplici morte moriantur... sed eos exquisitis cruciatibus lacerant, ut expleant odium*, secondo *Ad Demetr.*, c. 12 (360, 9): *nec saltim contentus es dolorum nostrorum compendio et simplici ac veloci brevitate poenarum; admoves laniandis corporibus longa tormenta... excogitat novas poenas ingeniosa crudelitas.* Questo pensiero manca nelle *Inst.*, V, 19, quantunque qui si trovino anche espressioni prese in prestito dall'*Ad Demetr.*, come il pensiero che gli avversarii non *ratione*, ma *vi* si oppongano ai cristiani (V, 19, 6 [I, 462, 10] ma anche nell'*Epitome*, c. 47 [52; I, 725, 25] e in *Cipr.*, *Ad Dem.* c. I 3; p. 361, 6); e poi il pensiero V, 8, 5 (I 422, 2): *quia ne coli quidem vel a paucis Deum sinitis* e similmente V, 19 (1; I, 461, 16: *quod nec ab aliis Deum coli patiuntur*, manca nell'*Epit.*, 47. (52), secondo Cipr. *Ad Dem.*, 12 (359, 25): *Deum nec colis nec coli omnino permittis.*

Lattanzio, in *De ira Dei*, c. 2 (II, 69 e seg.) pone i tre seguenti gradi per giungere alla sede della verità: 1°) rinunzia all'idolatria; 2°) riconoscimento di un solo vero Dio; 3°) riconoscimento del messaggero da lui inviato sulla terra (Gesù Cristo). Questo processo, che Lattanzio ha, nelle sue linee generali, serbato anche

nelle sue *Institutiones*, è anche, chiaramente, il fondamento dello scritto *Idola*, I. c. 1-7, II c. 8 e 9, III c. 10, 15, mentre nell'*Ottavio* di Minucio Felice e nell'*Apologetico* di Tertulliano le discussioni prendono un altro corso.

In *De ira Dei*, 24, 14 (II, 132, 12), si dice : *sit nobis Deus non in templis, sed in corde nostro consecratus*, come anche negli *Idola*, 9 (26, 14) : *in nostra dedicandus est mente, in nostro consecrandus est pectore*, mentre nell'*Ottavio*, 32, 2 la frase si presenta come una interrogazione retorica : *nonne melius in nostra dedicandus est mente? in nostro immo consecrandus est pectore?*

Sulla base di queste osservazioni non vi può esser più dubbio sul fatto che Lattanzio abbia conosciuto ed usato lo scritto *Quod idola dii non sint.* Anche altre affinità linguistiche e di contenuto non sono tutte indicate nella edizione viennese. È il caso di raccoglierle qui.

Instit., I, 1, 8 (I, 3, 5); V, 8, 9 (I 423, 2): *praecepta caelestia*, espressione prediletta di Cipriano : v. a tal proposito le mie *Untersuchungen* p. 186.

I, 1, 20 (I, 5, 10) : *copia exuberet*, e *Ad Fort.* c. 11 (341, 19) : *exuberante copia. De op. et el.*, c. 13 (383, 20): *exuberantium fructuum copiam* e anche in altri casi. Anche Ottato di Milevi usa spesso questo *exuberare* : I, 20 (21, 21 ed. Ziwsa), III, 2 (69, 14), IV, 9 (115, 7).

Lattanzio, I, 1, 22 (I, 5, 17), indica anzitutto come fine, che si propone nel suo scritto, quello di distogliere gli uomini da fedi erronee, ed afferma che quando tale scopo sia raggiunto, *mittemus eos ad ipsum doctrinae uberrimum ac plenissimum fontem ; cuius haustu atque potu conceptam visceribus sitim sedent... eruntque illis omnia facilia, prona, manifesta ; modo ne pigeat, ad percipiendam sapientiae disciplinam legendi vel audiendi patientiam commodare.* Espressione, la quale ricorda la introduzione dei *Testimonia ad Quirinum*, in cui Cipriano (p. 36, 16 e s.) dice che essa serve anzitutto come prima istruzione in materia di fede, ma che Quirino debba in seguito accedere alla fonte stessa, ossia alle sacre scritture : *bibere uberius et saturari copiosius poteris, si tu quoque ad eosdem divinae plenitudinis fontes nobiscum pariter potaturus accesseris*, e inoltre *Ad Don.*, 5 (7, 10): *manat iugiter, exube-*

rat affluenter ; nostrum tantum sitiat pectus et pateat, e confr. anche ep. 63, 8 (707, 12).

I, 9, 5 (I 347) : *quae magis sunt perniciosa, quia domestica et propria mala sunt.* E *Ad Don.* 4, (6, 2) : *malis meis velut jam propriis ac vernaculis et favebam.*

I, 10, 12 (I, 36, 1) : *parum enim videbatur si in expugnanda feminarum pudicitia maculosus esset et turpis* (sc. Juppiter), *nisi etiam serui suo iniuriam faceret.* Al qual proposito giustamente J. Martin (in *Wochenschrift für Klassische Philologie*, 1913, p. 239) rimanda allo ps. cip. *De bono pud.* 3 (p. 16, 10 Hartel) : *parum sibi putat satisfactum, nisi in virorum quoque corporibus non voluptatem novam quaerat.*

I, 11, 39 (I, 43, 14) : *hac excusatione defendere*, come in Cipr. ep. 4, 3 (474, 22) : conf. *De op. et el.* 23 (391, 3).

I, 11, 42 (I, 44, 6) : *per quem (scil. Deum) sumus et cuius toti sumus, a quo fingimur, animamur, illuminamur.* II, 11, 18 (I, 155, 4) : *illius est totum, quidquid sumus. De opif.*, 19, 5 (II, 61, 3) : *illius munus est, quod spiramus, quod vivimus, quod vigemus.* E *Ad Don.*, 4 (6, 17) : *Dei est, inquam, Dei omne quod possumus : inde pollemus, inde sumpto et concepto vigore* ecc. Vedi anche Arnobio, I, 29; I, 16, 2 (I. 61. 10) : *pudeat ac poeniteat.* Confr. Tertulliano, *Apolog.* 2 (I, 123 Oelher) : *pudet aut piget.* Cipr. ep. 73, 5 (781, 18) : *aut horret aut pudet.* Gaudenzio di Brescia, *Sermo* XIII, (*Patrol. lat.*, XX, 939 A).

I, 18, 10 (I, 68, 18) : *sceleribus suis nomen virtutis imponunt... si quis unum hominem iugulaverit, pro contaminato ac nefario habetur.... ille autem qui infinita hominum millia trucidaverit, cruore campos inundaverit* ecc. E *Ad Don.* 6 (8, 18) : *madet orbis mutuo sanguine et homicidium cum admittunt singuli, crimen est ; virtus vocatur, cum publice geritur.* Un confronto coi corrispondenti passi di Seneca, (vedi *Cyprianische Untersuchungen*, p. 290) mostra che Lattanzio è in contatto più diretto con Cipriano che col filosofo, visto specialmente che la parola *virtù* si trova solo in Cipriano. Lattanzio applica ciò che Cipriano (secondo Seneca) dice della guerra in generale agli uomini che hanno ottenuti onori divini per imprese belliche. I, 19, 4 : *simplicitas.... confitetur.* De laps., 28 : *simpliciter confitentes.*

I, 18, 14 (I, 69, 11): *in tam miserandis errorum fluctibus volutari.* Confr. *Ad. Don.*, 5 (5, 1 e seg.).

I, 20, 16 (I, 74, 13): *apud quam* (scil. gentem) *ipsa vitia religiosa sunt.* E *Ad Don.*, 8 (8. 23): *fiunt miseris et religiosa delicta* (espressione che manca in Minucio, *Ottavio*, 23, 7 e seg.)

I, 20, 23 (I, 75, 21): *firmius et incorruptius templum est pectus humanum; hoc potius ornetur, hoc veris illis numinibus impleatur.* Ed *Ad Don.*, 15 (15. 22): *cum scieris te excolendum magis, te potius ornandum, domum tibi hanc esse potiorem, quam Dominus insedit templi vice... pingamus hanc domum pigmentis innocentiae... non haec unquam procumbet in lapsum senio vetustatis.* In Cipriano l'ornato del cuore umano sta in antitesi con le fastose case degli uomini, in Lattanzio in antitesi ai templi con le loro immagini di divinità (confr. anche *Inst.*, V, 8, 2 [I, 7, 11] e *De ira dei*, 24. 14 [II, 132, 12]).

I, 20, 24 (I, 76, 1): *qui enim virtutes sic colunt, id est qui umbras atque imagines virtutum cansectantur, ea ipsa, quae vera sunt, tenere non possunt.* Cipriano, ep. 73, 6 (783, 5): *utique ea* (sc. aqua) *quae baptismi imaginem mentitur et gratiam fidei adumbrata simulatione frustratur.*

I, 20, 36 (I, 78, 4): *Aegyptios, qui monstruosa et ridicula quaedam simulacra venerantur.* – *Ad Dem.*, 12 (360,2): *qui non tantum ista inepta idola... sed et portenta quaedam et monstra venerantur* (*Idola*, c. 4, p. 21, 14: *Aegyptia portenta, non numina*, secondo Ott. 25, 9, p. 36, 24, Halm.). I, 21, 4: *sacrilegio sacris. De laps.* 2: *sacrificiis sacrilegio.*

I, 21, 11 (I, 80, 18): *o dementiam insanabilem!* II, 2, 1 (I, 99, 8): *quae igitur amentia est*; II, 4, 6: *quae igitur insania est*, ecc. E Cipr., *Ad. Dem.*, 16 (362, 7): *quae ergo mentis ignavia est, immo quae... dementia* ecc. *Ad. Don.*, 12 (14, 1): *o detestabilis caecitas mentium!* – *De laps.* 22 (25, 323): *o tuam nimiam dementiam*, e frasi simili altrove. Anche in Ottato di Milevi, II. 20 (p. 57, 4 ed. Ziwsa): e *insanus furor, o punienda et damnanda superbia!* I, 25 (27, 19): *o rabida furoris audacia!* (parole di Costantino). E qualche cosa di simile si trova in Zenone Veronese, Tr. I, 9, 3 (*Patrol. Lat.*, XI, 329, B) e in Pietro Crisologo, *Sermo* 155 (*Patrol. Lat.* LII, 608 C.): si tratta dunque di una figura retorica abituale.

I. 23, 8 (I, 94, 10): *primus sapientiae gradus est, falsa intelligere : secundus vera cognoscere*, VI, 13, 6 (I, 533, 9), e *De Ira Dei*, c. II, 2 (II, 69, 14). Cipriano ep. 59, 13 (681, 21): *primus felicitatis gradus est non delinquere : secundus delicta cognoscere*. – *De laps.* 3 (238, 26), Pietro Crisologo, Sermone 34 (*Patrol. Lat.*, LII, 296. B), e Sermone 167 (638, A).

II, 1, 5 (I, 96, 10): *ut quae* (scil. maiestas Dei) *sola coli debeat, sola potissimum neglegatur.* Cfr. *Ad. Dem.*, 12 (360. 3) : *solus displicet Dei cultor... Dei altaria vel nulla sunt vel occulta.*

II, 1, 6 (I, 96, 14) : *posset venia concedi* (cioè è scusabile) III, 7, 3 (I, 190, 16). Ep., 15, 2 (514, 16): *potest venia concedi*, ep. 63. 17 (715, 4). Confronta Arnobio, VII, 42 (p. 275, 6) : *veniali concessione donare.*

II, 1, 14 (I, 98. 2) : *nobis autem status rectus, sublimis vultus ecc.* VII, 5, 20 (I, 600, 10), VII, 9, 11 (I, 612, 19). V. a tal proposito *Cyprianische Untersuchungen* p. 62 e seg. : i pensieri di Lattanzio, specialmente le sue esortazioni II, 2, 18 e seg. (I, 102, 6 e seg.) si avvicinano moltissimo a quelle di Cipriano, *Ad Dem.*, c. 16 (262, 14 e seg.).

II, 2, 18 (I, 102, 2) : *velut in aliqua specula sublimi constitutum*, come anche *Ad Donatum*, 9 (10, 24).

II, 3, 3 (I, 103, 22) : *prudens et sciens*, III, 24, 10 (I, 256, 17) ; come anche ep. 73, 13 (787, 15), e l'Ambrosiastro, *Quaestio* 102, 13 (p. 209, 23, Souter).

II, 3, II (I, 105, 18) : *non oportet sublimes et excelsos animos avocari atque in terram premi, sed nihil aliud quam coelestia cogitare, Inst.*, VI, 6, 4 (I, 499, 7). *De ira Dei*, 28, 7 (II, 31, 10). Nei *Testimonia*, III, 11 e anche altrove (v. *Cyprianische Untersuchungen*, p. 189 e seg.) ; e l'Ambrosiastro nell'*Ad Col.*, 3,1 (III, 869, B, Ballerini) e la *Quaestio* 115, 52 (336, 12 Souter). L'espressione *avocare* è già usata da Cipriano per esprimere idee analoghe : *Idola* 7 (24, 17); *De dominica oratione*, 31 (284, 20); *De mort.*, 13 (305, 12); *De bono patientiae* 13 (407. 8).

II, 4, 6 e 22 (I. 108, 20 e 111, 11) e V, 20, 4 (I, 468, 20) : le immagini della divinità non possono difendersi e farsi vendetta da sè, ma debbono esser difese e vendicate dagli uomini,

come nell'*Ad. Dem.*, 14 (361, 9 e seg.), Tertulliano, *Apologetico*, 29 (I, 230, Oehler), Minucio, *Oct.* c. 24.

II, 6, 6 (I, 122, 16): *distincta gemmis fulgentibus pocula*, confr. *Ad Don.*, 15 (15, 21): *auro distincta laquearia.*

II, 14, 11 (I, 164, 14) e II, 16, 20 (I, 171, 20): la parola *solacium* dei demoni e l'espressione *perditi perdere* risale a Minucio Felice, *Ottavio*, 26, 8 e 27, 1 e seg. (v. le mie *Cyprianische Untersuchungen*, p. 16 e seg. e la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1926, p. 519 e seg.) ;e inoltre si trova in Firmico Materno 26, 3, (p. 119, 25 ed, Halm) e in Ottato di Milevi, VI, 8 (p.156, 3 e 157,9 ed. Ziwsa), Pietro Crisologo, *Sermo* 40 (PL., LII, 314 A).

I cap. II, 15, 3 (I, 165, 15) e V, 21, 5 (I, 471) trattano degli avvenimenti in esorcismi (v. a tal proposito le mie *Untersuchungen*, p. 18 e seg.). Lattanzio si ricollega, ma con una certa libertà di movenze, a Cipriano od a Minucio Felice. Ed analogamente Zenone Veronese, *Trattato* I, 16, 3 (PL., XI, 374. A).

III 1, 2, e seg. (I, 177, 15 e seg.): *lenocinio verborum... facta.* Confr. *De habitu virginum* 12 (195, 25): *lenocinia formarum* ; c. 15. (198, 21): *lenocinantibus fucis.*

III, 8, 10 (I, 194, 5): *non plane Peripateticorum... sed clinicorum est.* Confr. ep. 69, 16 (765, 18): *utrumne clinici an peripatetici.*

III, 12, 35 (I, 212, 6): *in omnibus laboribus miseriisque, quae sunt exercitia et corroboramenta virtutis.* V. a proposito di questo τόπος stoico le mie *Untersuchungen*, p. 296.

III 15. 15 (I 223. 13): *habere* ed *haberi*, v. anche le mie *Untersuchungen*, p. 204.

III, 17, 25 (I, 233, 4): *cohaerere... concatenari.* Minucio Felice, *Ottavio*, 17, 12 e Novaziano, *De Trinitate*, c. 4 (16,16 Fausset), e *De cibis Judaicis* c. 5. (236, 26 Landgraf-Weyman).

III, 18, 14 (I, 239, 15): *in profundis ignorantiae tenebris jaces.–Ad Don.*, 3 (5,1): *cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem.*

III, 20, 15 (I, 247, 12): *hominem perditum, desperatum.* Cfr. ep. 59, 6 (673, 18). c. 11 (678, 12) e c. 14 (683, 25) ed ep. 65, 5 (720, 1), e Tertulliano, *Apolog.*, 50 (I, 298, Oehler).

III, 26, 10 e seg. (I, 260, 15 e seg.) parla di trasformazione morale per mezzo della conversione e del battesimo come

di un dono di Dio agli uomini bisognosi di salvezza, in conformità di *Ad Donatum* 4 (6, 3 e seg.) e c. 5 (7, 6 e seg.).

III, 26, 13 (I, 261, 7): *Sic totum hominem immutant et exposito vetere novum reddunt, ut non cognoscas eundem esse.* Confr. *Testimonia*, III, 11: *exposito priore homine* ecc. *Ad Donatum*, 3 (5, 7), *Ciprianische Untersuchungen*, p. 189 e seg. Anche Arnobio usa (sebbene non in questa particolare circostanza, la parola *exponere* per *deponere* (deporre, rigettare): II, 41 (82, 1); IV, 26 (163, 14) e anche in altri casi.

III. 29. 15 (I. 270. 8): *peccatis blandientibus*, – *Ad. Don.*, 11 (12, 21): *malorum blandientium* (*Untersuchungen*, p. 59 e 294).

IV, 11, 11 (I, 307, 10): *volens igitur Deus metatorem templi sui mittere in terram.* Questa parola *metator* si trova già in Tertulliano, *Ad. Marcionem*, I, 8 (II, 56 Oehler), come anche in Cipriano, ep. 6, 4 (448. 11) e nella ep. 22 del confessore Luciano, c. 1 (533), e poi in Pietro Crisologo, *Sermo* 91 (PL., LII, 457. A) e nei sermoni 127 (549 C), 140 (577 A).

IV, 24, 8 (I, 373, 1): *ut qui docet, faciat quae docet*, e IV, 24, 19 (I, 375, 13): *et verbis doceat et factis.* – *Epit.*, c. 38 (43, (I, 715, 9). Vedi le mie *Untersuchungen*, p. 199 a proposito di *Test.*, III 96, Pietro Crisologo, *Sermo* 167 (P. L., LXII, 636 C.).

IV, 24, 17 (I, 374, 19): *prior vado* (dice Cristo), *per ea quae sustineri non posse praetendis*; *si praecipientem sequi non potes, sequere antecedentem.* Confr. ep. 58, 3 (659, 2): *ut quod fieri docuit* (sc. Christus) *prior faceret et qui pati hortatur prior pro nobis ipse pateretur*, c. 6 (662, 1); *Ad Fortunatum*, 5 (326, 8): *quando ille veniens non verbis nos hortatus sit, sed et factis.* V. anche *Untersuchungen*, p. 199.

IV, 26, 9 (I, 378, 23): *iter veritatis aperiretur, per quod graderentur homines ad Dei gratiam consequendam*, VI, 4, 9 (I, 491, 1): *quia difficili et arduo itinere gradiuntur.* E Cipr., *De habitu virginum*, 21 (202, 10): *via quae ducit ad vitam, durus et arduus limes qui tendit ad gloriam*: *per hunc viae limitem... justi quique gradiuntur*, e *De bono patientiae* 20 (412, 12); Gaudenzio di Brescia, *Sermo* XIII (PL., XX, 937 B).

IV, 26, 36 (I, 383, 11): *signumque illud maximum atque sublime.* – *Epit.*, 3, 1 (I, 678, 10): *sublimior enim ac major est*

quam ut ecc. Anche Cipriano ama la connessione di *magnus* e *sublimis* ; Hartel, p. 14, 28; 189, 11; 305, 23; 319, 5 ecc. Ed anche Gaudenzio di Brescia presenta una volta questa espressione, nel Sermone IX (PL., XX, 899. D.). Come Lattanzio nel passo primo presenta un aggettivo di grado positivo in seguito ad un superlativo, così anche Cipriano, nella epistola 4, 5 (477, 13) dice *summus et magnus*, e nella epistola 59, 5 (672, 14) *summa et mayna*, come già Tertulliano nel *De monogamia*, 7 (I, 772 Oehler) dice : *summus sacerdos et magnus* (lo Scaligero ha qui, senza necessità, proposto invece un *agnus*).

IV, 29, 8 (I, 393, 1) : *sic hic mundus una Dei domus est.* V. a proposito di questo pensiero le mie *Untersuchungen*, p. 295 e 478, ed inoltre Minucio Felice, *Ottavio*, 18, 4 e 33, 1. Vedi anche le Omelie dello Pseudo-Clemente, 1, 18 (p. 20, 1 ed. Lagarde), come anche *Recognitiones*, 1, 27 (p. 17, ed. Gersdorf).

IV, 30, 5 (I, 395, 9) : *quorum fides fuit lubrica.* Ep. 67, 7 (741, 13) : *lubrica fides nutat.* Confr. anche Novaziano, *De Trinitate*, 19 (71, 9 ed. Fausset).

Nel cap. IV, 30, 5 (I, 395, 10) si allega come causa delle separazioni anche il fatto : *affectabant maximum sacerdotium et a potioribus victi secedere... maluerunt, quam eos ferre praepositos, quibus concupierant ipsi ante praeponi* ; come anche in Cipriano, *De zelo et livore* 6 (423, 13) : *dum quis aut queritur non se potius ordinatum aut dedignatur alterum ferre praepositum.*

IV, 30, 10 (I, 396, 6) : *christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et externa vocabula induerunt.* Ciò ricorda lo pseudo-Cipriano *Ad Novat.* 8 (Hartel, app. 58, 27) : *qui enim aliquando christiani nunc Novatiani primam fidem vestram perfidia posteriore per nominis appellationem mutastis.* Ma più vicino a questo passo pseudo-ciprianeo è il cap. III 3 (77, 16 Ziwsa) di Ottato : *ut qui illum* (scil. Donatum) *secuti sunt, jam non christiani vocarentur, sed Donatistae.* Probabilmente già Lattanzio conosceva quel trattato pseudo-ciprianeo, ma la cosa è in Ottato molto verisimile.

IV, 30, 14 (396, 18) : *haec interim paucis admonendi gratia rettuli.... postea plenius et uberius* ecc. E *De opif.*, 20, 1 (II, 63, 9): *haec ad te, Demetriane, interim paucis... peroravi ; quibus conten-*

tus esse debebis, plura et meliora lecturus, si nobis indulgentia coelitus venerit. Come anche in Cipriano, ep. 55, 30 (647, 21): *hac interim, frater carissime, pauca de multis... breviter decucurri quibus* etc. *Si autem tibi veniendi ad nos opportunitas et facultas fuerit... uberius ac plenius... tractare poterimus*, e *Testimonia ad Quirinum*, prefaz. p. 36, 15 e seg. Per *plenius et uberius* confr. anche Arnobio, VI, 11 (223, 3) e Latt., I, 1, 22 (I, 5, 16).

V, 1, 7 (I, 399, 15): *dicatas Deo mentes.* Cipriano *De zelo* 6 (422, 22): *dicata Deo pectora*, e Zenone Veronese, Tr. II, 16 (PL. XI, 443 B.). In Tertulliano manca l'espressione *dicatus Deo*, mentre è molto frequente in Cipriano (v. l'indice in Hartel, III, 421).

V, 2, 15 (I, 406, 12): *qui religionis, cui fuerat accensus, et fidei, cuius nomen induerat... proditor factus est.* Confr. Novaziano *De cibis Judaicis* 6 (p. 237, 23 Landgraf-Weyman): *nec tamen desunt inter ista, qui cum sibi nominis christiani personam induerint*, ecc.

V, 7, 6 (I, 420, 4): *devota Deo suo fides.* Cipr. *De mortal.*, 23 (312, 1): *Deo suo anima devota.*

V, 9, 5 (I, 425, 6): *aperta praedatione grassantur. – De unitate ecclesiae*, cap. 1 (209. 9): *aperta impugnatione grassantur.* Il *grassari* è in Lattanzio espressione frequente e abituale come in Cipriano. Ottato l'usa una volta sola II, 21 (57, 21 Ziwsa) e così Gaudenzio di Brescia, *Sermo* VI (PL. XX, 880 B).

V, 9, 8 (I, 425, 17): *cur enim sint aliqui intempestive boni, qui corruptis moribus publicis convicium bene vivendo faciant?... castigare enim videtur, quicumque dissentit. – Ad. Don.*, 10 (12, 10): *esse enim inter nocentes innoxium crimen est; malos quisquis non imitatur offendit.*

V, 9, 15 (I, 427, 2): *ex illorum numero semper existunt, qui vias obsideant armati, maria praedentur, vel si palam grassari non licuit, venena clam temperant etc.* Cipriano, *Ad Donatum*, 6. (8, 16): *itinera latronibus clausa, maria obsessa praedonibus*, c. 10 (12, 3)... *nocens virus operatur... utrubique grassatur etc. Ad Demetr.*, 11 (359, 1). V. anche sopra, Arnobio, II, 42.

V, 9, 24 (I, 429, 2) *tenorem suum servant. – De opif.*, 7, 5 (II, 25,7. Ep. 55, 20 (638, 15): *tenorem gloriae suae servet*, ep. 657, 4 (725, 9). Dalle massime della stoa: Seneca ep. 83, 27.

V, 13, 11 (I, 441, 6): *invictam tenere patientiam.* Confr. Cipriano, ep. 16, 1 (517, 3): *diu patientiam meam tenui*; *De laps.*, 18 (250, 12) e *De bono pat.*, 4 (399, 17).

V, 13, 12 (I, 441, 12): *nostri autem, ut de viris taceam, pueri et mulierculae tortores suos taciti vincunt.* Confr. Minucio Felice, 37, 5; e Cipriano, *De habitu virginum*, 6 (192, 9) ed ep. 10, 2 (491, 13) ed ep. 6, 3 (482, 27).

V, 19, 4 (I, 462, 5): *atque utinam soli errare, soli desipere vellent! Alios etiam in consortium mali sui rapiunt, quasi habituri solatium de perditione multorum.* E Cipr. ep. 43, 5 (594, 23): *perceant sibi soli qui perire voluerunt.* Ep. 67, 9 (743, 3): *consortes et participes aliorum delictorum.* A proposito di *solatium* v. ciò che se ne dice prima, al II, 14, 11.

V, 19, 32 (I, 467, 20): *ille* (Deus) *qui latebras cordis videt. De lapsis*, 27 (257, 16): *videt ille corda et pectora singulorum.... in ipsis adhuc clausi pectoris latebris intuetur.* – *De dominica oratione* 5 (269, 13), e *Ad Demetrianum* 10 (357, 23). Confr. Apuleio, *Metamorfosi*, III, 15: *pectoris penetralia.*

Monaco di Baviera.

Ugo Koch.

LA RELIGIONE DI LAMENNAIS

Il titolo di questo articolo non è stato scelto a caso : esso esprime in maniera precisa il tema delle considerazioni che seguono, posseggano esse o no virtù probativa. Lamennais ebbe la sua religione, come ogni uomo, l'umile credente come san Tommaso, Lutero o Buddha, ha la sua religione. Le principali opere di Lamennais son cadute nell'oblio ed egli è rammemorato più per il suo cambiamento di religione che per l'apporto religioso. E pure è problema di considerevole portata religiosa quello della più profonda scaturigine e dei connotati della sua religione, così negli iniziali come negli estremi suoi momenti, ma sopra tutto nel suo massimo fiore e nel suo completo sviluppo.

Nella nostra raffigurazione della vita umana noi siamo troppo pesantemente dominati dalla sensazione del tempo, da quel chiuso ciclo di anni che dalla nascita scende, attraverso la giovinezza e la maturità, verso la morte. Un individuo ci appare quale ci si rileva nell'estremo scorcio della sua vita: e la vita e la morte sono da noi contrapposti, come vicendevolmente escludentisi. E pure chi mai che abbia già vissuto un certo numero di anni può sottrarsi alla consapevolezza che la morte è continuamente all'opera, che la vita e la morte agiscono di conserva, che mentre la vita si espande, la morte carpisce ugualmente la sua porzione, e che quando la vita cessa di pulsare (o ne ha l'apparenza, chè la sensazione del cessare potrebbe essere una pura illusione), la morte ne prende lentamente o subitamente il posto, sicchè, mentre siamo in grado di sapere quando un individuo trae il suo ultimo respiro, siamo assolutamente impotenti a cogliere l'istante nel quale egli è realmente morto, nel quale cioè la vita ha chiuso il suo compito ?

Di modo che non le estreme azioni ed idee di un uomo ne contrassegnano il carattere, ma il loro complesso. E sebbene non nutriamo alcuna intenzione di negare i radicali cambia-

menti verificatisi nell'atteggiamento religioso di Lamennais o di considerare il primo periodo più significativo ed efficiente del secondo, ci sforzeremo di saggiare la sua vita in quella pienezza e peculiarità che precedettero e sopravvissero alla crisi.

Prendiamone atto innanzi tutto : per Lamennais la religione fu, dal principio alla fine, l'unica sovrana finalità della vita, il suo coefficiente predominante. Lo James ha diviso il genere umano in due categorie : dei nati e dei rinati. La sua dicotomia ha il suffragio del Vangelo: « nisi homo renatus fuerit ». Questa rinascita è la nascita al mondo spirituale. Una volta compiuta la palingenesi, è impossibile retrocedere al mondo abbandonato. Per buona o cattiva ventura la vita spirituale segue il suo ritmo, e il rinato non può rientrare nel grembo della madre sua, per nascere di bel nuovo al mondo dei fenomeni materiali. Per lui la vita ha assunto un nuovo e acre significato, e al « fascino della frivolità » il suo cuore è divenuto per sempre refrattario. È strano che in un mondo unitario coesistano e convivano esseri così profondamente divergenti nel più imponente compito della vita : ma, ancora una volta, noi siamo nel dominio dell'illusione, e giudichiamo dei nostri simili prendendo a base di giudizio una zona della loro vita, non il tutto. Chè è ben temerario asserire di un uomo che non gli sia mai capitato, nel corso dei suoi giorni, di lacerare il diaframma che separa la parvenza dalla realtà, la materia dallo spirito, il tempo dall'eternità. È più appropriato dire che esistono rinati consapevoli e rinati inconsapevoli : individui per i quali la religione è, confessatamente e risolutamente, l'interesse supremo della vita, e individui per i quali essa non occupa alcun posto ideale e concreto. Per i primi è *abitualmente* tutto : per i secondi è *abitualmente* niente.

Lamennais fu un rinato tipico : ogni sua opera lo prova. Si capisce come per il suo temperamento l'*indifferenza* religiosa fosse la colpa massima dell'umanità. Onde la giustezza del titolo della sua prima grande opera, in cui era il programma per cui si battè fino in fondo, da cattolico e da non cattolico. Ai suoi occhi, l'*indifferente* in fatto di valori spiritali e religiosi era meno che uomo. E di quanti uomini così minorati è fatta la convivenza !

Questo senso divorante della importanza del mondo superiore fu la radice di quella lontananza dal mondo, che costituì la sua passione e la sua debolezza : la sua passione, che fu tutta pervasa di fuoco religioso ; la sua debolezza, che lo trasse all'intolleranza di tanto che è inevitabile nel corso degli umani casi.

E pure possedeva il diritto di predicare il distacco dal mondo, perchè nulla chiedeva per sè. Non era esente da orgoglio, no : ma non provava alcun gusto per gli onori mondani. Ed era per lui ragione di cruccio inenarrabile assistere alla contaminazione perpetrata sui valori spirituali da considerazioni terrene.

« Oh, — scriveva egli a sua fratello il 16 maggio 1824 — se i papi avessero la minima idea del loro potere ! » E più tardi, in una lettera da Roma : « più si conosce il mondo, e più se ne è disgustati. Gli uomini sono, dovunque, i medesimi, pieni di sè e dei propri affari, saturi di meschine ambizioni e di amor proprio : incapaci di convincersi che possa esistere chi ama il bene per sè stesso » (1).

Sì smisuratamente egli apprezzava la missione spirituale della Chiesa, quando questa rappresentava ancora per lui la guida religiosa dell'umanità, da non poter capire come considerazioni terrene potessero rivestire il minimo peso, quando gli interessi religiosi sembravano esigere il sacrificio. A proposito della campagna ingaggiata dall'*Avenir* contro la dipendenza della Chiesa dallo Stato, egli scrisse : « come ho spesso sostenuto, è vero che il clero ha un diritto legale ad essere indennizzato per le sostanze confiscate... Ma di fatto il governo non riconosce un tale diritto, e considerando le concessioni del bilancio come un salario, considera conseguentemente i vescovi e i preti come funzionari salariati, e accampa su di essi una autorità incompatibile con la libertà essenziale al sacerdozio ». Ne concludeva che l'unico mezzo rimasto alla Chiesa per recuperare la propria libertà era quello di rinunciare a simile appannaggio temporale. « I sacerdoti cattolici, uomini di fede, non possono avere un istante di esitazione nella scelta (2) ».

---

(1) « Oeuvres inédites » : A. Blaize, *Correspondance*.

(2) Lettera a mons. De Mazenod, allora vicario generale di Marsiglia.

Il medesimo motivo di disinteresse trapela attraverso la più tarda campagna per i diritti del popolo : « quando un profondo cambiamento sta per effettuarsi nel mondo, suonano sempre voci di precursori ad ammonire : preparatevi, l'ora è vicina. Il segno ch'essi parlano in nome di Colui, nelle mani del quale il futuro è riposto, è dato dal loro disprezzo del presente, di tutto che i sensi agognano e la natura corrotta vagheggia » (1).

Può avere così richiesto l'impossibile ; può aver fatto addebito al mondo ecclesiastico di cose non evitabili, quasi che evitabili fossero ; può essere stato aspro, intollerante, irragionevole : l'ideale che avvivava la sua intransigenza era spirituale e santo.

A rottura consumata, quando ebbe ripudiato l'autorità della Chiesa e sostituitale quella dell'umanità e del popolo, nella più ampia portata della parola, continuò a proclamare al cospetto di questa nuova autorità, la medesima consegna del distacco dal mondo, dall'interesse, dalla cupidigia. Seppe ancora rimproverare al popolo, come aveva antecedentemente rimproverato alla Chiesa, i vizi e le codardie che lo trattenevano dal realizzare il suo alto destino. Poichè, in notevolissima misura, la tarda religione di Lamennais rimase quel che era stata la antecedente e le sue postulazioni non furono meno rigide. Di modo che il suo ripudio di quel che chiamò « il soprannaturale » (2) nella religione mi sembra straordinariamente ambiguo perchè egli continua a subordinare il secolo presente al secolo futuro, il tempo all'eternità, l'uomo a Dio. E non posso fare a meno di pensare che la sua avversione al vocabolo era, tuttora, ispirata dall'odio per il privilegio, dalla decisione indomabile di affrancare i valori spirituali da ogni terrena corresponsabilità. Gli ripugnava che uomini assumessero potere in simili zone spirituali : e pensava che la concezione del soprannaturale tendeva fatalmente a creare una classe privilegiata per la sua gestione.

La religione rimaneva sempre per lui il valore supremo della vita umana, i diritti individuali gli apparivano sempre subordinati ai doveri individuali. « I nostri diritti ci fan liberi,

(1) *Les Evangiles*. Traduction avec notes.

(2) Ci indugeremo su questo punto in un futuro articolo sulla filosofia di Lamennais.

ma solo il dovere ci unisce » (1) e l'unione, l'unione spirituale dell'uomo con l'uomo e dell'umanità con Dio è l'unico conveniente destino del genere umano. Senza religione, vale a dire senza una fede nelle finalità spirituali ed eterne del genere umano, non si può dare vera unità degli uomini, di ieri, di oggi, di domani : non vi può essere vera uguaglianza, non vera fraternità.

« Siatene pur sicuri — scrisse egli una volta e disse innumerevoli altre — non troverete in nessun posto una creatura umana capace di dire, con sincerità d'animo : fratelli miei che siete nella terra, se prima non avrà detto : Padre nostro che sei nei cieli ! » (2).

E pure Lamennais avrebbe potuto pronunciare le medesime parole di un grande pensatore religioso scomparso da poco : « la religione non mi ha fatto mai felice ! » (3) Tocchiamo qui la tragedia più intima della vita che stiamo indagando.

È strano, ma mi sembra che nessuno scrittore di cose religiose, ad eccezione del Bremond, ha avvertito il significato della aridità spirituale e della desolazione, quale fattore rilevante nella esistenza di uomini, l'opera dei quali ha assunto carattere religioso. In uno dei suoi primi saggi, il Bremond ha scritto: « quanto amerei scoprire la parte spiegata dal sentimento religioso in queste crisi che hanno avuto per epilogo la perdita della fede. Non posso fare a meno di pensare, ad esempio, che la delusione religiosa spiega, in parte, la ribellione di Lamennais » (4). E non è questa l'unica occasione nella quale il Bremond ha toccato il problema.

Il quale non è lieve. Che quanti ottemperano ai comandamenti puramente esteriori della religione, assistono alla Messa la domenica, recitano brevi preghiere la mattina e la sera, rispettano i precetti della Chiesa e per il resto lasciano alla loro religione di pensare a sè stessa, non provino alcun sensibile contraccolpo della presenza o dell'assenza di Dio, è cosa comprensibile.

---

(1) *Le livre du peuple.*
(2) Op. cit.: *Correspondance.*
(3) Von Hügel.
(4) *Inquiétude religieuse* : « Le silence de Dieu ».

Ma che uno spirito il quale porta in sè la convinzione che il servizio di Dio e dell'uomo in quanto creatura di Dio è l'unico oggetto e interesse adeguato della vita, il quale « tutto ha lasciato per seguirlo », appaia a sè stesso perennemente vacuo e vada continuamente in cerca di una risposta che non viene, frugando una tenebra sorda e opaca, battendo a una porta inesorabilmente chiusa, ecco, sì, una tremenda incognita. Come contendergli di porsi il dilemma : è colpa mia se non trovo quel che cerco o vado io cercando quel che non c'è ?

Nei suoi *Esercizi* sant'Ignazio suggerisce che l'esercitante il quale riscontri la sterilità dei propri sforzi deve esplorare attentamente la propria condotta e constatare se egli non ne è responsabile. Ma non è temerario il pensare che molte anime sono state tentate di fare ricorso alla seconda alternativa, biasimando la ricerca in sè stessa, anzichè il ricercatore.

Senza dubbio la risposta di sant'Ignazio è più giusta. Ma questo non vuol dire che sia esauriente. La ricerca è legittima : ma il ricercatore pure può essere senza colpa. Solamente i grandi mistici hanno trovato la vera risposta, discoprendoci il segreto delle tenebre e dell'inerente senso della realtà. Come lo scienziato, al cospetto di un fenomeno inesplorato, sa che si nasconde in esso una porta, così il mistico, negli algidi, oscuri istanti nei quali avverte l'assenza più che la presenza, sa che la sua cecità è prova dell'esistenza di una realtà visibile e la sua freddezza è prova di una realtà tangibile e palpabile.

Tutti siamo mistici nella nostra umile misura e in determinate ore. Lamennais lo fu nella proporzione consentitagli. Ma innumerevoli anime occupano una posizione mediana, con tutto il suo retaggio di pene e di disagi : troppo intelligenti delle cose spirituali per dichiararsi soddisfatti delle conclusioni banali del fedele comune, pur non avendo toccato le sublimi cime. Per costoro la desolazione è una terribile prova e può sboccare in una tragedia.

È facile, lo sappiamo, « avere in non cale il conforto umano, quando ci soccorre quello divino », ma « si richiede troppo per sostenere la mancanza dell'uno e dell'altro ». Questo secondo fu il caso di Lamennais : patì, spiritualmente, di desolazione ;

fisicamente, di malinconia. Aggiungiamo subito che nessuno scrittore di ascetica se la sentirebbe di negare che la seconda influì sulla prima.

Dal suo primo noto epigramma — la noia fu generata in un circolo familiare in una serata invernale — attraverso tutta la sua corrispondenza intima, noi cogliamo la medesima espressione di stanchezza, di tristezza, di desolazione. E temo molto si debba riconoscere che la nota triste è più pronunciata nel periodo della sua religiosità affocata, che dopo la clamorosa rottura. Allora sembrò che avesse ripiegato su alcuni princìpi e su alcune credenze centrali che lo soddisfacevano e sembra aver trovato così una relativa, per quanto tragica, tranquillità.

« Addio — scrive a suo fratello da La Chesnaie nel 1810 — Dio solo. Lo ritrovo un po' nella solitudine. Ma quale paradossale concessione : *ritrovarlo*, quasi fosse possibile perderlo ». E allo stesso fratello : « aridità, amarezza, una pace crocifiggente : ecco la mia condizione. E pure non vorrei cambiarla. La sofferenza è il letto del mio riposo » (1). E altrove : « *gaudete* (evidentemente qualche amorevole consigliere l'aveva istigato alla gioia !) Ottimo monito : ma più facile a darsi che a praticarsi. Ah, chi mai vorrebbe rifiutare la gioia che gli viene offerta ? Nulla mi stimola ; nulla mi interessa ; tutto mi disgusta (2) ».

Sì, sì. Se la sua esperienza intima fosse stata diversa ; se la « gioia nel Signore » fosse stata la sua eredità ; se la sua prima Messa fosse stata per lui quella solenne rivelazione che è per tanti giovani preti : l'epilogo sarebbe stato diverso. Forse : è quanto possiamo dire. Ad ogni modo vi sarebbe stato un equilibrio nella perseveranza nella Chiesa che mancò completamente.

Scorrendo gran parte della sua corrispondenza più antica non si può assolvere però lui o i suoi spirituali consiglieri da ogni responsabilità per la persistente malinconia che vi traspira. Carlyle, che reputava il lamento una debolezza, ha raccontato una volta un apologo che fa al caso nostro. Un malato si lamentava all'infinito col suo dottore. « Soffro terribilmente, non trovo

(1) *Oeuvres inédites*. A. Blaize.
(2) *Ibidem*.

pace, sono un disgraziato ». E il medico, guardandosi indifferentemente intorno : « amico mio, non cadrà per questo il mondo ! »

Nessuno disse una simile cosa a Lamennais. E se qualcuno l'avesse detta, probabilmente Lamennais non l'avrebbe tollerata. Ma v'è nelle sue lettere al fratello e all'abbate Bruté una tale esasperata concentrazione nella propria miseria, che una più virile direzione avrebbe potuto controbattere. Ci si domanda se Lamennais non prestò alla malinconia quel culto che Byron ha espresso nella letteratura, quel culto che accompagnò l'adolescenza di qualcuno di noi. D'altro canto però non dobbiamo dimenticare che la sua fu un'età di tragedia e il suo un mondo di trasformazioni spaventose.

Ma è anche vero che le sue guide furono molto più preoccupate di salvare la sua vocazione sacerdotale, anzichè di curare la sua fosca depressione. Le abbiamo già a sufficienza biasimate e non è agevole il verdetto sulla loro responsabilità. L'abbate Carron fu il principale reo e deve aver fornito una ragguardevole scorta ai direttori futuri : al fratello è forse toccata una parte di biasimo sproporzionata. Al secondo scriveva il 12 settembre 1815 : « senza di lui (il Carron), non avrei mai abbracciato la carriera verso cui mi sospinse: troppe inclinazioni mi avrebbero tratto per altra via. Nè pure ora posso pensare senza una stretta al cuore alla mia solinga vita in campagna, ai miei libri, a La Chesnaie » (1).

A molti è sembrato che Lamennais soffrisse della mancanza di quel che avrebbe rappresentato il suo destino naturale, la vita di famiglia con le sue cure e le sue gioie. Può darsi : se ne può anche dubitare. Lamennais era fatto per l'amicizia: era anche fatto per quella forma di affezione umana più insistente e più ricca di sacrificio ?

In una delle innumerevoli lettere al fratello sempre sullo stesso tema, quello della vita e del lavoro in comune, egli scrive, il 12 agosto 1814 : « l'idea mi piace moltissimo : trascorrere insieme i nostri giorni, dividere il nostro lavoro, i nostri studi, le nostre consolazioni, le nostre pene ».

---

(1) *Oeuvres inédites* : A. Blaize.

Sacerdozio o matrimonio : ma vi potrebbe essere pur stata un'altra alternativa. E pure io sospetto fortemente che la prima sarebbe stata ugualmente la sua libera scelta, anche se non fosse stato premuto. Nessuno avrebbe avuto il diritto di assumersi in materia il potere che si prese il Carron : e il Carron era uomo da ripudiare, anzichè accettare, la prona volontà di obbedienza che Lamennais, sinceramente, professò e protestò verso di lui. Come ben disse Leone XII, Lamennais era uomo da guidarsi da mano che scendesse al suo cuore, senza pressioni autoritarie. Abbisognava sopra tutto in quel tempo, non di essere guidato, bensì di essere incoraggiato nell'autocontrollo e costretto ad assumersi la piena responsabilità del proprio destino. E può darsi il risultato ne sarebbe stato il medesimo, chè v'era nel suo temperamento qualcosa di istintivamente sacerdotale. Ma sarebbe giunto alla meta più armonicamente e non avrebbe probabilmente scritto, dopo la sua ordinazione, quella terribile lettera che rimane come suprema rampogna a direttori troppo semplicisti : « sebbene il Carron mi abbia ripetute volte ammonito di non far parola dei miei sentimenti, sento di potere e di dovere spiegar tutto a voi, una volta per sempre. Io sono, e sarò sempre, dopo ciò, superlativamente infelice. Nessuno potrebbe convincermi del contrario, a dispetto della testimonianza dei miei sentimenti... Qualunque consiglio fosse per essermi dato, la mia esperienza ha così assottigliato la mia fiducia, che, al di fuori di una stretta necessità, son deciso a non sollecitare nessuno a darmene... e fossi stato meno fiducioso o meno debole, la mia situazione sarebbe stata diversa. Ormai è fatta, e non mi rimane che accomodarmi alla meno peggio, dormendo al palo cui sono stato incatenato » (1).

Caratteristico l'ultimo inciso, nella sua sforzata crudezza. Non era stato felice prima della sua ordinazione: non era avviato ad una disperata infelicità dopo. Ma egli si sentì disgraziato alla prima accettazione di uno stato a cui in parte era stato costretto, come un uomo o una donna che capiscono di aver fatto una scelta matrimoniale completamente disperata.

---

(1) *Oeuvres inédites*. A. Blaize. — Il L. fu ordinato il 9 marzo 1816.

Conosciamo Lamennais attraverso le sue opere e la sua corrispondenza : non attraverso un giornale intimo. Di modo che una parte della sua vita ci sfugge e si presta alla congettura, non alla certezza. Egli si aprì molto liberamente in quella vecchia sua corrispondenza con il fratello e con l'abbate Bruté, nella quale ha gli accenti di un figliuolo prodigo. Ma a somiglianza di molte altre confessioni generiche di tal genere, è arduo assegnarle il preciso significato. Una accusa circostanziata darebbe molto più luce di una vaga denuncia di male e di peccato. Domandiamoci un po' : è proprio facile essere grandi peccatori — peccatori eroici, se può dirsi così — quanto alcuni han l'aria di ritenersi ? Lamennais era di costituzione fragilissima. Era soggetto ad uno stato di continua depressione. Il suo spirito deve avere imposto una logorante sforzo al suo corpo. Pencolava verso l'esagerazione in tutto che scrivesse. Sarebbe arrischiato prendere alla lettera ogni sua auto-accusa. Quel che diceva di sè, lo diceva di tutto che disapprovava. « Machiavelli era un ragazzo, paragonato ai politici d'oggidì » (gennaio 1816). « Il genere umano si affretta verso la sua distruzione : è in travaglio, è in agonia, e come un trafitto a morte si leva per cadere sul proprio sangue » (10 agosto 1815). « La chiesa di Francia trascina una triste vecchiezza. Circondata da figli ingrati, che hanno a fastidio la sua stessa esistenza, sta scendendo nella tomba, col sembiante velato. Nessuno raccoglie le sue ultime lacrime ».

In verità, le sue invettive non erano mai a fior di labbra. Sicchè noi dobbiamo valutare col medesimo discernimento quelle lanciate contro sè e quelle lanciate contro gli altri.

Presumo troppo se reputo che gli scrittori di cose spirituali non hanno sufficientemente fatto distinzione fra il senso della miseria interiore e il senso del peccato ? E la mancanza di una simile distinzione non è causa di irrealtà nella preghiera di molti ? In altre parole son proprio tutti capaci di *peccare* nel pieno significato del vocabolo ?

Non voglio citare il Bremond a suffragio di simili quesiti, ma qualche suo inciso sembra confermare il presupposto che il peccato è cosa grossa e che, a volte, noi facciamo del millantato

credito quando ci accusiamo peccatori, in cambio di definirci poveri e deboli sciocchi.

« Comunque vasto, egli scrive (1), si immagini il dominio degli psicologi, il così detto peccato non vi rientra ».

Per mio conto trovo difficile ritenere che Lamennais sia stato mai un gran peccatore. La sua stessa chiusa concentrazione sulle proprie intime traversie sembra denotare il contrario : i grandi peccatori, come i grandi santi, vivono più tosto fuori di sè. Resta ad ogni modo che Lamennais fu un gran sofferente : un individuo costantemente turbato e sconvolto e, come tale, inclinato a muoversi in acque agitate.

La medesima mancanza di forza e vigore fisici si riflettè sulla sua carriera polemica. Pur consumando la propria vita nel combattere, soffrì degli inconvenienti villani di una carriera militante.

Non posso fare a meno di citare ancora una volta il saggio del Bremond : « il connotato più sicuro di una tale vocazione è l'avversione alla violenza e la pena per i colpi inflitti per necessità : Lamennais, il quale umanamente aveva tutte le qualità per combattere, non ne aveva la vocazione. Dio l'aveva creato per edificare, non per distruggere ».

Veramente una riserva vorrei sollevare sulla correttezza di simile asserzione. Fu veramente ben attrezzato per la vita del combattente ? Oltre di che si può anche far distinzione fra vocazione e destino. Si può pensare ad un Lamennais in altra veste che quella del combattente, date le circostanze di tempo in cui nacque ? Ma il Bremond ha perfettamente ragione sulla inadattabilità del temperamento dell'uomo a dare e a ricevere colpi. Egli colpì con violenza : ma fu violentemente amareggiato, colpendo. E pure, i migliori soldati non odiano e disprezzano il nemico com'egli fece.

La sua amica, la Cottu, disse di lui molto giustamente :

---

(1) *Pour le Romantisme* (Bloud et Gay). Lamennais et le romantisme catholique.

« Non a pena ripiegava le ali per scendere sulla terra, questo grande uomo diventava un fragile fanciullo (1) ».

Indubbiamente egli avrebbe avuto bisogno di una misura maggiore dell'usuale di freddezza per una parte della sua carriera. Onde i suoi invidi nemici toccarono un successo che è da desiderarsi essi abbiano potuto più tardi deplorare. Quanto essi fossero responsabili della finale rottura è anche questa una questione irresolubile. Limitiamoci a dire che non lo aiutarono a rimanere nella Chiesa.

Che ne fu della sua fede ? Che cosa divenne la religione di Lamennais, una volta uscito dalla Chiesa ?

Dobbiamo prima domandarci in che cosa la sua fede realmente consistesse.

Sappiamo le parole usate dopo la catastrofe : « mi han costretto ad aprire gli occhi, e non avevano più diritto di biasimarmi, se vedevo ».

Srivendo alla Cottu egli aveva, altra volta, detto : « la fede è un atto della volontà la quale si sottopone, spesso senza convinzione, talora anzi contro la convinzione, a quel che una più alta ragione esteriore definisce vero ».

La definizione s'inquadra nelle parole succitate. La sua fede nella Chiesa sembra essere stata sempre un atto di volontaria adesione, un proposito di accettarla come autorità suprema del genere umano.

Non le appartenne mai con tutta la sua anima e con tutto il cuor suo. Quando essa deluse le sue aspettative, le disse addio e non si contorse per il distacco.

Ancora una volta ricadiamo in quel che considero il suo predominante abbaglio : una richiesta di perfezione che nulla su questa terra può soddisfare. Avesse chiesto meno alla Chiesa e avesse, in pari tempo, dato di più ; non le avesse chiesto di appagare tutte le sue personali aspirazioni, e le avesse, in pari tempo, dischiuso il proprio cuore come le aveva donato la sua volontà,

(1) Lettres inédites à la Baronne Cottu.

non avrebbe provato la delusione mortale, ed essa lo avrebbe manodotto fino alla fine. Ma la prese in parola e l'abbandonò quando la parola venne a mancare.

Non per questo rinunciò alla sua profonda fede spirituale. Ne conservò più di quanta non ne lasciasse. Nessuna migliore sintesi della vera religione di Lamennais di quella contenuta nel libriccino *La Religion*, scritto molto dopo il distacco, nel 1841. Ivi tradisce la sua salda convinzione che il tempo è una semplice preparazione all'eternità; che ogni valore unitario del genere umano è in funzione del riconoscimento dello spirituale destino dell'uomo; che Dio non è soltanto creatore ma onnipotente Provvidenza; che l'amore del prossimo deve poggiare in Dio, unico nostro principio di unione. Ebbe fiducia, sì, nel senno del genere umano, ma solamente perchè lo ritenne illuminato da una rivelazione della divina verità.

Non si è notato abbastanza che Lamennais fu uno dei pochi rivoluzionari avvocati del popolo – del proletariato, diremmo oggi – il quale era ugualmente pronto al rimbrotto che all'incitamento. L'esperimento bolscevico, con la sua eliminazione dei valori spirituali, gli sarebbe apparso detestabile come la più grossolana tirannia. Il suo ideale era una società sulla terra, la quale rappresentasse l'anticamera di una società nei cieli. Avesse mai concepito un dubbio intorno all'esistenza di Dio, all'immortalità dell'anima, al valore della preghiera e del culto, alla carità verso Dio e verso il prossimo, all'eternità come coronamento del tempo, egli sarebbe divenuto di tutti gli uomini il più degno di pietà, perchè, dal principio alla fine, egli non nutrì che una preoccupazione: quella per gli interessi spirituali ed eterni della vita. Da questo angolo visuale la sua fede non fu un puro atto di adesione volontaria: fu un attaccamento di tutto l'essere. Se avesse concepito la Chiesa in una foggia più spirituale, anche ad essa avrebbe aderito con il cuore e con l'anima, a dispetto di tutte le delusioni.

Soccorrono al mio spirito le parole delle preci per i moribondi; parole che il più ortodosso cattolico può pronunciare sulla sua memoria: « consola, o Signore, la sua anima con la tua pre-

senza : non tener conto delle iniquità e degli eccessi in cui possa essere mai caduto. Poichè, pur se ha peccato, non ha negato il Padre, non ha negato il Figlio, non ha negato lo Spirito Santo. Ma ha creduto in Dio e ha nutrito zelo per la causa sua ».

Scrivendo a Montalembert il 9 marzo 1835, Lamennais accennava a coloro che l'avevano abbandonato, talora per criticarlo e deprimerlo : « che cosa importa mai che coloro i quali una volta furono vicini, ora siano lontani ? Essi non possono uscire dall'universo. Son sempre nell'ambito di quella sconfinata carità che li avvolge e li abbraccia, lo vogliano o no. E in noi è un'altra voce misteriosa, come la voce remota dell'Autore di tutte le cose. Il quale chiama a sè la povera anima ansimante che anela a tuffarsi e a perdersi nella Fonte infinita di tutte le cose ».

Possiamo lasciarlo con questo sublime testamento.

Storrington, Sussex (Inghilterra).

MAUDE D. PETRE.

MODERNISMO E PROFEZIA NELL'ODIERNO ISLAM

Pio X, nell'Enciclica *Pascendi* disse : « Remotas vero (modernismi causas) binas agnoscimus, *curiositatem et superbiam*... superbia in modernismi doctrina quasi in domicilio collocata : ex ea undequaque alimenta concipit omnesque induit aspectus ». Se però noi ci convinciamo che movimenti modernistici si manifestano, non solo in grembo al cattolicesimo romano, non solo nel campo del cristianesimo, ma anche nello stesso tempo nel recinto di una religione così tenacemente legata alle sue tradizioni, come l'Islam, se inoltre ci accorgiamo che questi movimenti modernistici, nella Chiesa romana come nell'islamica, nella chiesa occidentale come nella orientale, mirano al medesimo grande scopo : riavvicinare, cioè, la dottrina e i precetti religiosi alla mentalità dell'umanità moderna e alle sue esigenze e bisogni legittimi ; non vedremo più solo orgoglio tronfio e capriccio umano, ma forze ispiratrici più profonde, più nobili e più pure, operanti nel modernismo.

Nella stessa epoca in cui, in Occidente, spiriti illustri come Alfredo Loisy, Giorgio Tyrrell, Ermanno Schell, tentavano, colle loro forze più alte, di ringiovanire il cristianesimo cattolico, un profeta islamico chiudeva gli occhi nel Panjab. Era Mirza Ghulam Ahmed, il fondatore della scuola indiana-islamica degli Ahmedijja († 1908). Voleva raggiungere un rinnovamento dell'Islam, inteso secondo le idee di progresso dell'Occidente. Egli non disdegnava di prendere il bene dovunque lo trovava, né di ridare alla dottrina del profeta, irrigidita nel Corano, vita e freschezza, mediante una fusione colle sentenze più eccelse della Bibbia ebraica e cristiana. Nello stesso spirito, uomini come Muhamed Abdu al Cairo e come il Sajjid Amir Ali, erano intenti a liberare l'Islam dalle catene opprimenti di un passato lontano e a tenere conto dei progressi della scienza moderna e della cultura, mercè un'esegesi modernistica del Corano, che lo riconciliava colle esigenze ineluttabili dell'epoca attuale. Il massimo successo fu, però, ottenuto da una tendenza modernistica che si delineò

nella cornice della forma persiana dell'Islam, lo Schia. Nel 1821, a Schiras, nel roseto del Farsistan, che dai poeti persiani fu sempre celebrato come uno dei quattro paradisi terrestri, Mirza Ali Muhamed, il figlio di un mercante, vide la luce. Già dalla prima giovinezza, egli fu insigne per la sua pietà come per la sua propensione irresistibile a occuparsi di questioni religiose. Ciò che si dice degli Orientali in generale, che non conoscono cioè nulla di più importante della religione che è per loro la questione più bruciante del mondo, era particolarmente vero di Mirza Ali. Ingegno largamente aperto, egli non leggeva solo il Corano con passione ma anche i Vangeli, e discuteva volentieri cogli Ebrei della sua città natia e ascoltava le dottrine degli Zaratustriani. Avverso ai piaceri grossolani dei suoi coetanei egli si dedicava alle mortificazioni più austere, ed esponeva per ore il suo capo scoperto ai raggi ardenti del sole d'Oriente. Egli non si limitava alle preghiere e agli studi privati, ma presto si presentò in pubblico e suscitò la meraviglia dei suoi concittadini col dichiarare ch'egli fosse il « Bab », la porta della vera conoscenza di Dio. Senza timore, in discorsi pubblici, egli flagellò la condotta scandalosa dei teologi schiiti che, dinnanzi al mondo, simulavano la povertà e l'umiltà, ma ingannavano vedove e orfani, storcevano il diritto, falsificavano testamenti e si davano alle scostumatezze più volgari. Egli si fece così una folla di nemici esasperati e potenti che non si diedero pace finché non fu condannato e messo a morte nel modo più crudele (8 luglio 1850). Fu il conte Giuseppe Arturo Gobineau, dal 1855 ambasciatore di Francia a Teheran, il primo a designare all'attenzione, nella sua nota opera *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale* (terza ediz., Parigi 1900), la vita e il ministero del Bab. Lo scienziato inglese, E. G. Browne, ebbe il merito, nel suo libro *A traveller's narrative* (Cambridge 1891) di dare, mercé i suoi lunghi viaggi nell'Asia centrale e la sua conoscenza seria degli scritti del Bab, ragguagli degni di fiducia intorno alle dottrine del babismo.

Ciò che colpisce di primo acchito nel babismo é il suo rilevante carattere modernistico. E davvero il babismo non é modernistico in un modo accessorio e « per accidens », ma nei suoi principii e nella sua essenza. Esso é sospinto dallo sforzo di sollevare la religione, cioé in primo luogo l'Islam, all'altezza della cultura

e della scienza moderna. Tuttavia il modernismo islamico si distingue notevolmente dal cattolico, nel fatto ch'esso non si dedica tanto ai problemi e alle questioni religiose quanto alle esigenze e ai bisogni pratici della vita quotidiana. Questo vale non solo per il babismo, ma anche per la scuola indiana degli Ahmedijja, e per riformatori come Muhammed Abdu e Amir Ali. La caratteristica specifica del Bab e del babismo è una disposizione ottimistica, simpatica al cospetto del mondo, che vede con serenità la vita e le sue espressioni. Esso loda altamente la monogamia, sconsiglia la poligamia concessa dal Corano e condanna, con energia, la maledizione della famiglia orientale, il divorzio, anche esso autorizzato dall'Islam. È un titolo di gloria per il Bab, ch'egli si sia preoccupato con insistenza del mondo femminile disprezzato e oppresso duramente nella sua patria e ch'egli si sia sforzato in ogni modo di sollevare e di migliorare la sua penosa condizione. Egli raccomandava con ammonizioni pressanti ai genitori di educare conscienziosamente i loro figli, senza differenza di sesso ; e nello stesso tempo, li esortava ad astenersi dalle punizioni corporali troppo rigorose dei fanciulli.

Le donne considerarono come un beneficio particolarmente prezioso l'essere liberate dalla costrizione fastidiosa del velo sulla faccia e il permesso di trattenersi liberamente, non solo con altre donne, ma con uomini. Donde grande malumore dei Moslim rigidi, i quali sparsero le voci più calunniose contro i babisti. La calunnia svergognata non aveva nemmeno il pregio della novità ; era già stata adoperata, lo sappiamo, contro i primi cristiani. Dalle libertà che il Bab accordava alle donne nelle relazioni sociali proviene anche il fatto ch'egli sia stato accusato di avere preconizzato un'emancipazione totale della donna, e anche una comunanza propria delle donne, mentre in realtà egli si opponeva a questa teoria come a qualsiasi forma di comunanza dei beni e di comunismo. In contrasto consapevole coll'Islam, che vieta ai credenti l'uso dell'oro e dei metalli preziosi nei vestiti e negli utensili casalinghi, che proibisce anche i vestiti di seta o di altre stoffe preziose, il Bab non solo tollerava queste cose, ma le raccommandava espressamente. Questo rappresentava un' innovazione assai ardita, come la soppressione di tutti gl' incomodi riti di purificazioni, cui i Moslim debbono sottoporsi nei loro rap-

porti cogli stranieri : ne conseguiva una semplificazione benefica delle relazioni coi forestieri, specialmente anche cogli Europei. Anche Husein Ali che s'intitolava « splendore di Dio » *Behâ Allah* camminò sulle orme del Bab e gli succedette a capo della comunità. Per lui, l'essenza e la luce di ogni vita morale è l'amore. L'amore, diceva egli, ha l'essenza dello spirito puro, è il principio di coesione del mondo. Come Dio è la luce della vita cosmica, così l'amore nella vita morale. I babisti si riconoscono all'amore mutuo ; per ciò si chiamano « gli amanti». Quindi il babismo predica la tolleranza, che si manifesta nella vita quotidiana come benevolenza verso ogni essere umano, come socievolezza, come disposizione alla pace, alla premura, alla cortesia. Come prima di lui il Bab, il Behâ respinge il principio della guerra come di ogni militarismo. Egli preconizza il disarmo, la pace mondiale, la fraternità universale. Appena trionferà il babismo, avverrà nel mondo il millennio divino. Se tutti i popoli e tutti gli uomini sono fratelli, sono tutti uguali fra di loro, non vi sono più differenze sociali, non più schiavi, non più mendichi. Per il Behâ, il cosmopolitismo si sostituisce al patriottismo. L'umanità intera non forma che una grande famiglia, il mondo intero una sola patria. Non vi deve essere che un linguaggio solo, una scrittura sola, sia che una delle lingue già esistenti assurga alla dignità di lingua mondiale, sia che un'altra venga creata artificialmente. A questa cittadinanza, a questa lingua universali corrisponde la religione mondiale, l'apice che corona il grandioso tempio dell'umanità sognato dai babisti. Come il mare riceve tutti i fiumi, la religione babistica accoglie in sé tutte le religioni. In essa, raggiungono la perfezione ultima e più eccelsa. « Abbiamo abbastanza religioni », dice uno degli aderenti più ferventi al babismo, il francese Ippolito Dreyfus, abbiamo bisogno di una religione, una religione dell'unità che riassuma in sé ciò che vi è di duraturo e di vero in tutte le religioni, che riunisca i valori eterni di tutte le confessioni ed abolisca le forme e i riti esteriori delle antiche religioni ». In questa religione dell'unità, i babisti vedono la realizzazione del desiderio nostalgico espresso dall'illustre studioso delle religioni, Max Müller : « La vera religione del futuro sarà il compimento di tutte le religioni del passato. Essa comprenderà in sé tutto ciò che ognuna di esse contiene di vero e di buono ».

Ma essa, per essere in grado di assolvere un compito così ingente dovrà riconoscere un domma solo : la fede in un Dio e Padre comune, di cui tutti gli uomini e i popoli sono figli. Il babismo non conosce altro domma, come non conosce né culto, né liturgia, né sacrificio né preghiera pubblica, né predica. Non vi è bisogno di preti e di monaci. Agli occhi del Behâ, il lavoro ha più valore di ogni monachismo, di ogni ascesi e di ogni mortificazione. « Non chiostri, non eremi, nessuna fuga fuori del mondo, nessuno sforzo verso il Nirvana : ecco la vera soluzione ». L'uomo è creato per la gioia, non per la penitenza ; per l'azione, non per la contemplazione. Le migliori preghiere sono atti che promuovono il bene dell'umanità ».

Di certo, il Bab e il Behà non avrebbero potuto proclamare dottrine così sovversive, se non fossero stati persuasi che un nuovo messaggio da Dio era stato affidato a loro. Secondo la dottrina ortodossa dell'Islam, la storia universale si svolge attraverso una serie di rivelazioni nelle quali Dio fa conoscere la sua volontà all'umanità. A questo scopo, Egli manda ogni tanto messaggeri, profeti, *imam* agli uomini. Ognuno di questi conferma il messaggio del suo predecessore, e nello stesso tempo lo completa e la perfeziona. Il primo uomo fu anche il primo profeta, che dopo intervalli più o meno lunghi fu seguito da Abramo, Mosè, Gesù, e finalmente da Maometto. Per il Moslim credente, Maometto è il profeta κατ' ἐξοχήν, quello che pone un termine alle rivelazioni divine, l'ultima parola di Dio all'umanità. Come è noto, pochi decenni dopo la morte di Maometto, un nuovo movimento, il partito *Schia* si delineò. In generale esso si manteneva sul terreno dell'Islam, ma si staccava da esso su certi punti essenziali, sulla dottrina cioè che Maometto non è ancora l'ultimo e il più grande dei profeti : un profeta più grande e più alto ancora deve venire, lo spereranno e l'aspetteranno i credenti, come una volta i cristiani aspettavano la parusia del Redentore. Gli schiiti aderivano alla fede del Mahdi con tanta convinzione e tanto fervore che a poco a poco questa fede s'introdusse nell'Islam e diventò sempre di più il bene comune dei Muslim. Persiani di nascita, presso a questo popolo la dottrina *schia* e la fede del Mahdi sono la religione della nazione e dello stato. Il Bab come il Behâ condividono questa fede. Secondo la dottrina babistica, l'essenza

di Dio è così inconcepibile, che trascende l'intelletto umano; possiamo solo riconoscere la serie delle teofanie nei profeti. Ogni profeta è lo specchio di Dio che raccoglie i raggi della luce divina. Egli è il punto focale della religione, il centro del tutto, il trono sul quale risiede Dio. Ogni epoca ha il proprio profeta o *iman*, il quale, poiché deve guidare, istruire ed illuminare l'umanità mediante l'esempio della sua buona condotta, deve essere necessariamente impeccabile ed infallibile. D'altra parte l'umanità ha il dovere di ascoltarlo. Benché nel corso della storia siano apparsi molti profeti, in realtà un solo parla sempre: la medesima eterna ragione universale parla per la bocca di lui all'umanità, secondo la recettività, la forza di comprensione come secondo i bisogni cambianti e le necessità degli uomini. Come il medesimo maestro presenta sempre la stessa dottrina ma adopera termini diversi, anche contraddittori in apparenza, secondo che ha dinnanzi a sé fanciulli, giovani o uomini maturi, così il profeta si adatta allo sviluppo spirituale del suo tempo. Maometto insegnava l'esistenza di un paradiso e di un inferno materiali, perché gli Arabi rozzi di allora non sopportavano un altro linguaggio; ma oggi possiamo riconoscere apertamente che non esiste l'inferno materiale come non esiste un paradiso sensuale. Quando l'umanità ha oltrepassato un dato stadio di rivelazione, Dio manda un messaggio nuovo, e come il mondo e l'umanità sono eterni e il loro progresso è illimitato, non vi può essere — il Bab l'insegna esplicitamente — un ultimo profeta e una rivelazione definitiva. A ogni nuova rivelazione corrisponde una nuova religione mondiale, alla rivelazione di Adamo la religione patriarcale, a quella di Abramo, l'arabica, a quella di Mosè la mosaica, a quella di Cristo la cristiana, a quella di Maometto, la maomettana. Alla fine della sua esistenza, il Bab andò più avanti nelle sue pretese: si spacciò non solo come porta verso la luce ma come una teofania. Dio stesso sarebbe apparso in lui e avrebbe parlato per la sua bocca. Il Behâ accampò la medesima pretesa. In epistole ch'egli nel 1868-69 mandò al papa, all'imperatore Napoleone III, allo zar Alessandro II e alla regina Vittoria d'Inghilterra (1), il Behâ affermava, che in lui si rivelava non solo Gesù

(1) Stampate in francese da H. Dreyfus, *L'Oeuvre de Bahâvulláh*, Parigi 1924, II.

il Figlio, ma lo stesso Padre, e che per ciò tutti i popoli dovevano convertirsi a lui. Egli esortava il papa ad abbandonare la sua pompa ingannatrice, a lasciare ai re lo Stato pontificio, a non attaccarsi al legame delle opinioni superstiziose. Egli raccomandava vivamente all'imperatore Napoleone III di conformarsi alla fede nel nuovo messaggio, altrimenti il potere gli verrebbe strappato dalle mani in guisa di castigo. Nello stesso scritto, il Behâ dava ai monaci il permesso di uscire fuori dai loro chiostri, e di dedicarsi ad occupazioni utili. Nella loro superstizione essi non potevano di certo capire perché dovessero abbandonare la solitudine. Allo zar, il Behâ esprimeva la sua riconoscenza per il fatto che l'ambasciatore di Russia l'aveva soccorso, quand'egli, in cui si potevano vedere Dio stesso e la Sua causa e di cui parlavano Isaia, la Bibbia e i Vangeli languiva incarcerato e incatenato a Teheran. Lodava particolarmenta la regina Vittoria di avere vietato il commercio degli schiavi. Ella aveva anche agito bene affidando le redini del potere legislativo al Parlamento. Ma era necessario che tutti i membri del Parlamento si considerassero come i delegati e i rappresentanti di tutti. L'imporre ai sudditi carichi pesanti, per poi edificarsi reggie, era, da parte dei sovrani, una grande ingiustizia. Essi dovevano custodire la pace tra di loro e schierarsi tutti contro chi verrebbe ad assalire uno di loro.

Nonostante le persecuzioni feroci del governo persiano, il babismo fece progressi rapidi. In particolare, i martirii spaventosi che, nel 1852, i fedeli più eminenti ebbero a soffrire e sostennero con eroismo, gli valsero più aderenti che gli apostoli e le prediche più ardenti. Certo il babismo si fonda su di una teologia confessata e ha pretese e regole che, di primo acchito, non concedono davvero a un cattolico di simpatizzare gran che per esso. Ma pure respingendo risolutamente i suoi principii dommatici, non ci è vietato di riconoscere lealmente ch'esso nel suo ambiente, sta al servizio del progresso religioso e culturale e di quell'amore universale, mercè il quale solamente si può aspettare il risanamento dell'umanità tormentata.

Monaco di Baviera.

GIUSEPPE SCHNITZER.

DISCIPLINA E FEDE

Un'obbiezione assai grave, fatta comunemente anche da coloro che vedono con simpatia il nostro movimento religioso, investe in pieno la posizione nostra e sembra non possa ammettere soddisfacente risposta: « Voi, modernisti, assertori del pieno diritto della ragione alla severa ma libera ricerca storica nei problemi religiosi, lavorate, in conclusione, più a distruggere che ad edificare. La Chiesa non la si può concepire nè senza un'autorità assoluta che impedisca i contrasti per sè irriducibili delle affermazioni individuali, nè senza una disciplina rigidamente osservata, a cui anche i ribelli nel pensiero interno debbano esternamente sottomettersi. Infirmando queste due basi del mirabile edificio, voi farete crollare la imponente architettura, e, sotto il pretesto di riformare l'anima della Chiesa, ne distruggerete il corpo ». E a questo corpo grandioso, per strana contraddizione, sono attaccati quasi gelosamente, oggi, anche molti che pur ne vivono spiritualmente fuori, e personalmente non farebbero il minimo sacrificio della loro individualità per salvarlo; cosicchè noi, col nostro movimento, rischiamo di essere mal giudicati e dai credenti e dai non credenti (non mi riferisco, evidentemente, a quelli pei quali il problema religioso non ha alcun valore o l'ammettono tutt'al più solo per la massa del volgo). Questa stessa nostra situazione, giudicata così poco favorevolmente e dagli uni e dagli altri, dovrebbe far nascere il sospetto che la critica fatta non colpisca nel vero.

Intanto osservo subito che per i non credenti l'amore all'edificio della Chiesa non può essere altro che una simpatia di carattere estetico e storico, e per i credenti l'adattamento alla disciplina esterna o al dogmatismo teologico è effetto principalmente di paura per le conseguenze che appaiono disastrose, se si toccano quei due elementi del Cattolicismo ufficiale, burocratico; dagli uni e dagli altri poi si presuppongono, alla critica fatta contro noi, dei principî che non sono altrettanto evidenti quanto sembra la critica medesima. E i principiî supposti sarebbero, mi pare, in sintesi questi:

a) che una vera vita religiosa, informata a valori ideali ed eterni, debba essere guidata *infallibilmente* da un'autorità, senza di che questi ideali si smarriscono;

b) che nessun istituto e tanto meno uno puramente religioso che non ha (o non dovrebbe avere) a sua disposizione mezzi coercitivi materiali (che poi in pratica ogni religione è riuscita sempre ad assicurarsi) non può reggere e difendersi senza una ferrea disciplina interna ed esterna. — Il primo principio mira a salvare l'idea religiosa; il secondo, l'istituto, una Chiesa. Si deve intanto subito premettere che sopra tutto importa, non l'istituzione ma l'ideale religioso, il quale può benissimo

svolgersi, perfezionarsi e salvarsi anche attraverso a varie forme di istituzioni : il che è quanto avviene in realtà. L'idea religiosa è antica quanto l'uomo ; e se il Cristianesimo non appare prima di Augusto, ciò, per una mente storica, non significa di certo che quella generazione del 752 p. u. c. fosse stata più degna delle altre di una rivelazione divina, ma che invece proprio quella generazione era matura per esprimere dalla sua esperienza religiosa un contenuto più alto, più degno di Dio. Dio non parla forse attraverso alla coscienza dell'uomo secondo la capacità e il grado di civiltà a cui l'uomo è pervenuto ? E il cammino di questa idea non è di certo interrotto : il Cristianesimo del 1900 non è più quello del 100, del 400, del 1000, del 1500 ecc., in quanto che ben diversi sono i problemi religiosi che interessano le menti dei popoli cristiani nelle varie epoche. Alcuni principî possono parere immobili, ma la vita che ad essi s'informa muta continuamente, dando ai principî stessi un valore nuovo : qui sta il progresso dell'idea.

Nel Cristianesimo, poi, le grandi divisioni scoppiate subito sulla tomba del Messia vengono anch'esse a confermare che la differenza di dogma e di culto non inaridisce la vitalità religiosa presso i popoli che seguono o l'una o l'altra di queste Chiese cristiane. A voler fare del particolarismo religioso uso medio-evo e seicentismo, non mancherebbero di certo gli argomenti per sostenere che l'una Chiesa è più perfetta dell'altra ; ma qui si vuol considerare la vita dei popoli e non delle Chiese ufficiali. Non si potrebbe pertanto negare che, se questi popoli hanno scelto vie diverse per credere nel Cristo, è segno che hanno potuto esser religiosi, per quanto è capace una massa, anche sotto denominazioni varie, che pur si scomunicano e si condannano a vicenda.

E fuori del Cristianesimo, chi potrebbe ragionevolmente negare un profondo attaccamento religioso a tradizioni spirituali in un popolo che, perseguitato per millenni nella forma più tragica, visse e vive in mezzo a noi affermando sempre una rigogliosa vitalità, voglio dire nel popolo ebraico ? Si adducano di ciò tutte le spiegazioni storiche che si vuole, ma resta il fatto di una esperienza religiosa di una grande razza, dotata di una meravigliosa continuità pur in contrasto con altre religioni che pretendevano il monopolio della vera fede in Dio.

La storia sta dunque innanzi a noi a dimostrarci che per la religiosità di un popolo non è necessario sempre una autorità unica e infallibile che intervenga a dirimere tutti i problemi etici e filosofici che la mente umana si propone nella ricerca dell'Assoluto. Al popolo basta che l'Autorità sappia interpretare le sue esigenze che ieri potevano essere dogmatiche oggi o domani non più, secondo la mentalità più o meno sviluppata delle varie generazioni. Il Cattolicismo ufficiale pretende avere il privilegio di una infallibilità eterna impersonificata nel Capo : sarebbe certo molto commodo per il nostro animo continuamente agitato da lotte e da sfiducie, il poter avere un rifugio, un porto ove trovare la pace della piena certezza, della tranquilla verità ! Ma la pace piena non è di questo

mondo ! Il voler concludere con l'uso della ragione fallibile all'infallibilità di chi non ha a sua disposizione nient'altro che la ragione, è un assunto ben arduo e pericoloso. Non si vuol qui discutere *teologicamente* il dogma cattolico di una infallibilità personale : certo per coloro i quali di tale infallibilità sentono viva e prepotente l'esigenza e ne hanno una inconcussa convinzione (fortunati loro che hanno raggiunta la beatitudine della certezza !) la presente discussione è del tutto inutile, anzi un vaniloquio. Ma essi non potranno non riconoscere che tale certezza è il privilegio di pochi, i quali nella loro modestia si ritengono gli eletti : noi invece crediamo in un Cattolicesimo veramente universale a cui tutti sian chiamati, e per questi ci poniamo il problema, per tutta questa immensa moltitudine che pur vuole una fede, e vuol la fede degli avi se non dei teologi : e perciò ci domandiamo : è veramente necessaria una guida infallibile per alimentare la vita religiosa nel popolo, dal momento che, come si è brevemente accennato, nessuna unità è stato possibile raggiungere attraverso a tanti secoli neppure sulla tomba del Cristo ? Non si intende con questo turbar l'anima del credente ortodosso ma aiutare quella degli altri che, se pur meno ortodossi, non vogliono però rinunciare a una vita di fede ; che se la posizione di questi altri potrà apparire storicamente, scientificamente più equilibrata, si dovrà forse di ciò attribuire a noi modernisti la colpa ?

Chi ha bisogno della fede (e per fede qui s'intende in senso semplice ma reale il sentimento che ci metta in relazione con Dio nella vita spirituale attraverso alle forme religiose tradizionali) non si preoccupa dei dogmi teologici e dell'impalcatura storica che si voglia connettere con la sua religione ; e crede in Dio e vuol rimanere religioso e cattolico anche se è obbligato a farsi condannare. Ecco la contraddizione che ci svela la realtà ; oggi stesso, se potessimo fare una serena analisi del credo dogmatico dei milioni che si professano cattolici e sono, almeno in parte, praticanti (fatta eccezione, ben inteso, dei piccoli nuclei più animati dello spirito combattivo di propaganda, come si trovano in tutti i partiti e in tutte le religioni) troveremmo in loro una non piccola indifferenza per qualsiasi questione o definizione dogmatica e storica, fors'anche una positiva tacita incredulità per molte cose, le quali, a malgrado di tutti gli sforzi di qualsiasi autorità, tradiscono sempre, anche presso le menti poco colte, il carattere leggendario e il valore fittizio ; e con tutto ciò notiamo persistere tenacemente un attaccamento deciso e una simpatia viva per le tradizioni culturali, morali, liturgiche della Chiesa in cui si è nati. La conclusione dev'essere adunque che, come in filosofia, nonostante i sistemi discordanti fra loro, il buon senso non si uccide, e in politica, pur attraverso i partiti cozzanti, la società continua a vivere e a progredire, così in religione, malgrado l'indifferenza teorica o il dissenso o il dubbio interno o l'ignoranza voluta per tutto il bagaglio dogmatico teologico, la vita religiosa non muore.

Quale sarà la spiegazione di questo fatto che appare in sè contraddittorio ? Chi ha seguito gli studi sull'argomento apparsi o indicati da tempo anche su questa nostra rivista di « Ricerche Religiose » può già intuire una qualche risposta all'importante quesito, che qui non è ora il caso di approfondire ; ma intanto a conclusione di quanto si è osservato si può dire che chi ha vivo il senso della fede in una Provvidenza divina e nella sua Rivelazione contînua all'Umanità non chiede a questa sua fede soluzioni di speciali problemi scientifici o filosofici o storici ; chi invece della fede non avverte intimamente la necessità e non ha paura del vuoto che è nella sua anima priva di un Dio, non verrà di certo a questa fede trascinato da alcuna argomentazione per dotta ed imponente che sia, per quanta infallibilità si voglia ostentare o pretendere.

Ma allora si dirà che noi in tal modo verremmo a dare al popolo una sconcertante dichiarazione di impotenza a saper rispondere, in modo assoluto e certo, a molte questioni che riguardano il soprannaturale.

L'umanità ha camminato per millenni senza aver mai soddisfatto esaurientemente tale sua curiosità ; ed ancor oggi, a eccezione degli esigui gruppi aderenti ciecamente ad un sistema più che ad un altro o di masse popolari spinte da fanatismi e da superstizione, la quasi totalità dell'uman genere continua a progredire allo stesso modo : si sente il bisogno dell'Assoluto, ma non si riesce ad afferrarlo mai : eppure si vive !

Del resto, è questione di educazione in seno alla massa religiosa : il popolo cristiano oggi non chiede più gli venga definito in modo assoluto la Trinità, la Transustanziazione, il mistero della grazia o della predestinazione. Problemi ben diversi agitano oggi gli spiriti : domani si sarà indifferenti ad altri aspetti della vita ecclesiastica, che oggi ancora sembrano destare un certo interesse, ed ecco che il contenuto teologico dogmatico si svuota da sè d'ogni valore perchè si riduce ad un linguaggio sempre più inintelligibile e da iniziati, che non ci tange. Rimane invece sempre vivo nel popolo che si dice cristiano il desiderio di entrare nella sua Chiesa per godere della comunione con Dio, la cui presenza nel tempio ci commuove di più come vivente nel palpito di quanti pregano insieme, per udire come rispondenti all'anelito comune la voce che in nome di Dio ci richiama alla bontà, al dovere, per avvicinarci a questi alti ideali morali sentiti come emanazione della divinità. Questa è la posizione storica, in quanto vita di spiriti religiosi, nel Cattolicesimo, oggi. Ma che rimane allora del Cattolicesimo ? Rimane quello che è, e non sarà di certo nostra la colpa se non è diversamente. Noi desideriamo pertanto non distruggere, ma, accettando la realtà senza illusioni dannose alla fede stessa, dichiarare che anche in tali condizioni e con tale stato d'animo il Cattolicesimo è vero Cattolicesimo, è sostanziale Cristianesimo, e che i milioni di credenti a tal modo non hanno bisogno di alcuna restrizione mentale per calmare la propria coscienza, poichè la loro fede è sempre la vera, l'eterna fede nel Vero e nel Buono, di cui il Vangelo rimane ancora la più alta espressione e il codice più perfetto. Tutto questo,

si ripete ancora una volta, non è detto per il gruppo degli iniziati e dei credenti teologi, i quali troveranno perfettamente eretica tale situazione di spirito e ricorreranno a mille ragionamenti per dimostrare assurda tale affermazione storica, come se i fatti si potessero distruggere con le parole. Ma ben già si disse che un granellino di sabbia sfida una montagna di sillogismi. In ogni modo questi nostri apprezzamenti non vogliono rivolgersi a quanti giurano di avere una credenza teologica assoluta in tutti gli iota del dogmatismo cattolico o altro che sia ; i nostri studi religiosi non potranno incrinare per nulla tale loro adamantina convinzione, che è forse la via più commoda per arrivare a Dio. Ma essi fanno, non dico male, (che questo è affar loro) ma opera perfettamente inutile nel voler infierire contro gli altri che a quella credenza assoluta non riescono a trovare un ragionevole fondamento ; e di questi altri qui si vorrebbe interpretare, non creare, l'anima e le aspirazioni religiose.

E sarà allora tutto questo un'opera di distruzione o non piuttosto un collaborare a far sì che il vecchio edificio non subisca crolli fatali col passaggio da una generazione all'altra, e possa riconoscere sè stesso sotto le nuove linee architettoniche con cui viene a trasformarsi necessariamente, a nostro mo' di vedere, per l'opera dei tempi nuovi ? Questa domanda presentiamo alla considerazione dei nostri simpatizzanti e dei nostri avversari, che furon i fratelli di ieri, i quali potranno giudicarci tutt'al più illusi e in errore nella valutazione del momento storico attuale ma dovrebbero concederci almeno qualche attenuante per la nostra buona intenzione.

Ecco il problema nostro : « Per un *quid maius* non ben precisato, anzi, di molto svisato dalla storia del passato, ci tratterremo noi dallo spostare il fronte di combattimento con pericolo di lasciarci sfuggire l'anima moderna che vuole scegliere vie nuove, per quanto è possibile, nell'ambito dell'antica fede ? » Poichè non si può dubitare che ormai si ha bisogno di formule più ampie e di orizzonti più vasti, che non siano quelli segnati, sia pure con linee grandiose, dalle menti dei grandi sistematori teologici del passato. Direi che oggi nella Chiesa debba avvenire un cambiamento di prospettiva, come, per portare un esempio, pare sia avvenuto nella interpretazione dello spazio : se, per analogia, una nuova prospettiva ci facesse considerare i valori delle nostre religioni come del tutto spostati, ma solo per ragione di visuale, dal passato, dovremmo noi perdere la fede in Dio ?

Contro questo possibile scetticismo e queste conclusioni affrettate e rovinose lavora oggi il nostro movimento religioso, per aiutare le anime stanche di arida filosofia e non ben disposte verso un troppo illuminato dogmatismo, a ritrovare ancora in sè stesse la luce che guidi a Dio, secondo le proprie aspirazioni.

Non è dunque opera di distruzione la nostra : noi non intendiamo distruggere neppur un iota per il gusto di distruggere ma solo preannunziare che anche quando tutto o parte dell'apparato dogmatico-teo-

logico, per una lunga ed inevitabile ed incoercibile opera trasformativa degli anni sarà, se non caduto dalle pagine dei libri ecclesiastici, diventato però indifferente e quindi ignoto ai credenti e dai credenti praticamente abbandonato (e in religione, come in polilica e in arte, quel che conta si è la pratica, la vita del giorno, non la teoria) ebbene anche allora — e questo noi vogliamo oggi proclamare — quanto è essenziale al Cattolicesimo, al Cristianesimo rimarrà, e anzi si affermerà sempre più rigoglioso e forte, secondo i bisogni delle circostanze nuove.

Si dirà che tale religione, sfrondata di quasi tutta la fioritura dei secoli passati, resterà ridotta ad un minimo di religione naturale, senza sacerdoti e senza altari. A ciò si risponde che una religione naturale astratta non è mai esistita e mai esisterà per una collettività. Per noi l'affermazione suprema dell'Assoluto è il cristianesimo, il quale, pur portando seco come deposito tutta l'eredità dei secoli scorsi, ha subito e subirà sempre nuova trasformazione nel modo con cui sarà vissuto dai nostri popoli : e questo è il Cristianesimo eterno per cui tutti intendiamo lavorare spinti dal desiderio di aumentarne la possibilità di rispondenza a tutte le anime.

Ma è mai possibile un movimento rinnovatore, sia pure tentato per scopi idealistici, senza compromettere la consistenza dell'Istituto Religioso, a cui sembra siano affidate le sorti medesime del Cattolicesimo e che di fatto nel corso dei secoli è stato ed è ancora in gran parte delle dottrine cristiane l'assertore ed il difensore più valido, più universale ed autorizzato ? Per voler salvare una fede in una forma non consona alle tradizioni gerarchiche, non si rischia, con l'indisciplina, di distruggere l'organismo che da quella fede ha preso vita e ragion di essere ? Eccoci nel vivo del secondo punto della questione : il valore della disciplina per la salvezza della Chiesa, quale corpo, quale ente giuridico, politico. Notiamo subito che *praticamente* questa disciplina intellettuale e morale nella gran massa del popolo che pur si dice religioso si riduce a ben piccola cosa : a non contraddire in sede dogmatica gli insegnamenti catechistici, che vengono accettati senza interesse, tanto che non si ha neppure cura alcuna di comprenderli ; il che significa che sono ben morta cosa ; in morale, poi, a seguire i precetti, gli ordini dell'Autorità Suprema fin dove la consuetudine, le convenienze e la moda stessa non esigono diversamente : e tutto questo con una sorprendente tranquillità di coscienza.

Nè in via *teorica* questa disciplina ferrea e indiscussa appare così necessaria quale a prima vista potrebbe sembrare: ma anche qui bisogna spostare un po' il problema e studiare il valore, l'esigenza di una disciplina, non per una Chiesa in particolare, ma per un istituto qualsiasi in genere, se vogliamo giudicare la cosa con spassionato criterio storico e non già con apriorismi, che possono soddisfare solo chi ha la mente schiava di un sistema da difendere á ogni costo.

La disciplina è di certo l'ossatura di un organismo ; e non solo, ma ne è, direi, tutto il sistema muscolare e nervoso, senza cui nessun organismo superiore sussiste. Dobbiamo però guardarci con molta cura dall'illusione sillogistica che vuol imporsi al nostro spirito con affermazioni categoriche, come pure dal sentimento di paura che ci induce a vedere inevitabili catastrofi, là dove invece la realtà, con un andamento assai semplice, direi con sorprese continue, risolve le situazioni più difficili nei modi talora più tranquilli ed impensati.

Tutte le istituzioni, anche le più sacre, sono il portato di rivoluzioni: consolidate poi ed irrigidite in uno Statuto, in una disciplina, sono indotte a credere che questa sia la garanzia, la sorgente della loro vitalità, e non piuttosto l'effetto, la conseguenza (ma, d'altra parte, se non avvenisse così, come potrebbero sorgere altri movimenti a tener desto il ritmo della vita ?). E succede e si ripete proprio sempre così : per una illusione di prospettiva, ci si attacca ad un Codice di leggi, come se queste rappresentassero le tavole di salvezza, mentre esse hanno un valore sempre relativo e fino a tanto che esprimono i bisogni di un'epoca. Poi cadono fatalmente da sè, e non v'è disciplina per quanto ferrea che possa impedire questa evoluzione, la quale in un solo caso rallenta e si arresta : quando l'organismo invecchia e muore.

Così è avvenuto e così avviene nella Chiesa, quale organismo giuridico, disciplinare, burocratico : e i primi sintomi di questa evoluzione sono le dolorose ribellioni dei pochi, che appaiono staccarsi dall'organismo medesimo, e invece sono il portato, il frutto espresso dalle più intime viscere del vivente, e ne rivelano il progredire nella vita. È frase comune nella Chiesa chiamare costoro i rami secchi, che inaridiscono perchè tagliati via dal tronco : e con ciò si svuota d'ogni significato tutta la ricca storia delle eresie e si ripete anche qui l'ingenuo dualismo di una filosofia, di una religione perenne costante da una parte, e di un'anarchia di pensieri, di sistemi, di sette dall'altra. Ma, come sempre, la vita sta nell'unità di queste opposte e apparentemente contraddittorie manifestazioni ; se i rami che paiono staccarsi dal tronco, fossero sempre così aridi e secchi, non si dovrebbe dubitare della vitalità stessa del tronco, qualora il numero di questi rami recisi fosse troppo copioso e in progressione costante e continuo ? Chè allora la Storia della Chiesa non si ridurrebbe che ad una Storia di eresie, dove, naturalmente, l'accusa di eresia può essere sempre reciproca. Il criterio per giudicare di tali *irriducibili* ed eterni contrasti, dev'essere evidentemente ben altro : con i moti chiamati ribelli e in sulle prime talora anche incomposti, un formalismo di disciplina viene di certo ad essere intaccato e a cadere ; ma non deve pensarsi con ciò che debba restare infirmato quanto v'è di veramente sostanziale nella Istituzione, se e finchè questa risponde (come abbiamo ben ragione di ritenere per la Chiesa Cattolica) a un'aspirazione, a un bisogno eterno e universale dell'Anima umana. Nè è il caso di temere nulla di catastrofico, di tragico. Chi difende tenacemente il passato vorrebbe

concederci che l'evoluzione è solo possibile nelle cose secondarie, mai in quelle che fino a ieri sono state ritenute essenziali. Ma nessuno di noi può sapere esattamente che cosa ci sia di secondario, che cosa di essenziale davanti al cammino della Storia, la quale sola è arbitra degli eventi, quando noi più non saremo. Quante posizioni vennero abbandonate, e talora anche rumorosamente, che prima parevano indispensabili e necessarie quasi per legge divina ! Oggi, rievocandole col pensiero preoccupato d'altro, quelle ci appaiono piccole cose e ci meravigliamo dell'attaccamento con cui gli uomini le difesero. Certo però, oggi, la crisi intellettuale religiosa, è assai più grave e mette a repentaglio tutto un sistema logico e teologico che è giudicato dalla Chiesa essenziale, mentre per tutti tale non è, nè si può pretendere che sia per coloro che hanno del problema religioso visioni ben diverse. Questi potranno, anzi dovranno burocraticamente esser condannati, ma mentre da parte nostra si riconosce logica tale radiazione dai ruoli, sarebbe, ci sembra, gravemente illogico da parte della Sinagoga non sospettare che un'idea quanto più è repressa tanto più progredisce. Ma stiano pur tranquille le anime pie che temono esser turbate da questi conflitti ; per quanto siano audaci e sconcertanti le mosse, le idee dei nuovi pionieri, esse non agiranno che in modo insensibile e lento sulla massa e solo progrediranno in proporzione dei bisogni spirituali della massa stessa, della vita associata del popolo credente, il quale è il vero creatore di tutti questi movimenti. A noi non rimane altro compito che di esserne i sinceri e modesti interpreti ; l'ufficiale burocrazia ecclesiastica ci porta la voce delle moltitudini che furono ; i nostri studi, le nostre ribelli ma pur sempre ponderate e coscienziose rivendicazioni tenteranno di non esser che l'eco delle voci di qualche parte (e non della meno importante) del popolo cristiano di oggi. Così attraverso a fanatismi assolutistici che vorrebbero farci schiavi del passato, e a sforzi, sempre giudicati ridicoli e anatemizzati sul principio, per metterci a contatto con l'anima moderna (e non è forse questa che dobbiamo salvare ?) si compie il processo della Verità. Dio che è il Padre comune faccia sorgere sempre il sole e sul lavoro degli uni e degli altri, anche se fra questi alcuni, dimentichi, forse per troppo amore al Padre, e questa è la contraddizione dolorosa e sanguinante !) della paternità comune, vorranno colpire i fratelli coll'ostracismo, coll'esilio e con la vendetta. È ancora il Padre che permette tali lotte in cui i perseguitati di ieri diventano i persecutori di oggi e di domani, causando quel dolore e quel travaglio che solo può essere il vero crisma della nuova e della vera idea.

Savigliano.

Francesco Michelini.

RECENSIONI

Leone Tondelli, *Le profezie di Ezechiele*. Versione dal testo ebraico con introduzione e commento. Reggio Emilia, Bizzocchi, 1931.

La produzione di Leone Tondelli va incessantemente guadagnando in maturità e in perspicacia critica. Questa versione commentata di Ezechiele è una delle cose sue meglio preparate e meglio riuscite. Naturalmente per valutarne convenientemente il merito, occorre tener presenti i caratteri eccezionalmente spinosi e imbarazzanti dei problemi che il Tondelli ha dovuto toccare e risolvere, in un'opera da sottoporre alla revisione ecclesiastica. Ezechiele vuol dire l'origine del codice sacerdotale e, quindi, del Pentateuco : in altri termini, il cuore stesso della storia di Israele. Sulle tracce di un esegeta, non cattolico del resto, l'Hermann, il Tondelli ha preferito non affrontare in pieno la questione. I pochi incisi che la riguardano in volata sono la quintessenza della cautela e della circospezione. « Credo che dal confronto linguistico possano *difficilmente* trarsi degli argomenti cogenti per una origine recente del Codice sacerdotale, *almeno nel suo complesso*, e per la sua dipendenza da Ezechiele » (p. XXXVI). Vi sono avverbi e proposizioni incidentali che la dicono molto lunga sul pensiero recondito di uno scrittore. Gli avverbi e le clausole del Tondelli potrebbero essere di tal natura. Non occorre indagare. Constatiamo più tosto, con una punta di rammarico, che le precauzioni pregiudiziali, perfettamente comprensibili del resto, hanno reso un po' stremenzita la parte critica della introduzione, che il Tondelli aveva così ben avviato. Egli si ripaga ad usura nella parte testuale, nella versione, nel commento. Le differenze del testo massoretico dal greco sono dal Tondelli, che non si dice alieno dalla ipotesi di una duplice recensione, equamente apprezzate. La versione è condotta con una fedeltà al testo che rende indubbiamente questa traduzione superiore a quella del Luzzi. Le note sono accurate e bene informate. Ci siamo particolarmente compiaciuti della eleganza dello stile e della dizione del Tondelli. In complesso, un saggio di cui l'esegesi biblica cattolica italiana può andare fiera. E noi siamo ben lieti di riconoscerlo.

E. Buonaiuti

G. A. van den Bergh van Eysinga, Paul-Louis Couchoud, Robert Stahl, *Premiérs écrits du Christianisme*. Paris, Rieder, 1930 [« Annales d'histoire du Christianisme »].

A diciotto secoli di distanza, l'armatore pontico, che al cristianesimo delle sanzioni sognò di sostituire il cristianesimo della pura bontà

e dell'assoluto disinteresse, sta guadagnando un successo e una rivincita strepitosi. Non vogliamo alludere tanto alla celebrazione fattane dal compianto Harnack, che ha imprevedutamente avvicinato al suo i nomi dei più letti scrittori umanitari dei nostri tempi. Alludiamo, più tosto, al tentativo intrapreso, con così scaltro virtuosismo, dal Turmel, *alias* Delafosse, e dai suoi *metteurs en scène* per mescolare Marcione, in una misura mai pensata, alla trasmissione del testo paolino. Veramente il manipolo che si è accinto con fiuto così desto a seguire le presunte piste marcionitiche nella tradizione neotestamentaria primitiva non segue, concordemente, il medesimo sentiero. Perchè mentre l'uno scopre subdole infiltrazioni marcionitiche ad ogni piè sospinto nei nostri testi canonici, l'altro rivendica la primitività dell'*Apostolicon* dell'eretico. Ad ogni modo, Marcione *for ever*. E mentre si annuncia, del Turmel, una storia antica del dogma, nella quale, si può essere sicuri in anticipo, a Marcione sarà fatta la parte del leone, un fascicolo della raccolta dal titolo pretenzioso di « Annales d'histoire du Christianisme » mette insieme un fascetto di saggi, destinati concordemente a fare dell'eretico pontico il più geloso conservatore del genuino testo di Paolo. Il Couchoud apre la serie, infatti, sostenendo nè più nè meno, che « il san Paolo edito da Marcione si avvicina di più all'originale che non quello del Nuovo Testamento » che cioè « il San Paolo che noi leggiamo è una seconda edizione di san Paolo, riveduta, accresciuta e uniformata all'ortodossia, un po' di tempo dopo Marcione, un secolo dopo san Paolo » (p. 17 : *La premiére édition de Saint Paul*). Segue il van den Bergh van Eysinga portando molto più in là la critica erosiva esercitata dal Delafosse sulla lettera ai Galati. Anche qui il testo marcionita, lungi dall'essere il testo decurtato e corroso che voleva Tertulliano, darebbe modo di raffigurarsi quale doveva essere il biglietto primitivo, prima che la preoccupazione di nascondere il dissidio apostolico lo rimpolpasse a suo libito. Il Couchoud inserisce quindi nel volumetto un'analisi, sottile, dello stile ritmato nella lettera a Filemone, come materiale paolino del più sicuro, per giungere alla conclusione, molto al di là delle premesse, che la stessa forma tradisce nell'autore il proposito di dare dei testi sacri. E riproduce il noto saggio sulla primitiva redazione latina del vangelo di Marco. Nuovamente il van Eysinga trova un sentore della concezione marcionita del Cristo risuscitato in virtù del suo spirito nel *noli me tangere* del quarto Vangelo. Infine — *dulcissimum in fundo* ! — il Couchoud e lo Stahl di conserva, spingono alle estreme possibilità congetturali la duplicità redazionale degli Atti (un «capitaine de navires » e un «secrétaire romain ») e lanciano la tesi che così l'episodio di Barabba come quello di Simone il Cireneo siano racconti polemici, il primo diretto contro il vangelo Giovanneo, l'altro contro il Vangelo Basilidiano, per dimostrare contro dei « premarcioniti », che il vero crocifisso era il Messia di Israele, non il « Figlio del Padre ».

Che dire di così avventurose elucubrazioni ? Ecco. Quando noi vediamo sottoposti testi cristiani e, più genericamente ancora, testi religiosi ad un trattamento così unilaterale e così arbitrario, abbiamo l'impressione che dà una partita di scacchi giocata sulla carta. È fertile di tutte le alternative : ma un nonnulla può rovesciare le situazioni. Prendiamo Ef. V. 31 (Laod.). Marcione (il Couchoud naturalmente segue la restituzione harnackiana dell'*Apostolicon*) vi legge ἀντὶ ταύτης invece di ἀντὶ τούτου, non vi conosce l'inciso καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, e il secondo εἰς prima di τὴν ἐκκλησίαν.. I neomarcioniti pensano che il testo canonico sia manipolato : quello di Marcione sia il genuino. Ma date le concezioni... matrimoniali del moralista pontico quanto non è più naturale pensare, sulla scorta di Tertulliano, il contrario : che cioè il testo originario sia stato da lui alterato e mutilato, con turbamento della successiva tradizione paleografica ! Ma non vogliamo insistere su questo punto, per non invadere il campo del nostro Niccoli, da cui attendiamo ancora la continuazione del saggio : *Famiglia romana e famiglia cristiana* (v. R. R., V, 319).

E. Buonaiuti.

Beati in Apocalipsin Libri Duodecim, edited by Henry A. Sanders. Rome, American Academy, 1930 [« Papers and Monographs of the American Academy in Rome » VII].

La storia della esegesi della Apocalissi canonica è la storia della speranza cristiana. E poichè, a norma di un profondo aforisma filoniano, la speranza è il primo germe deposto sul solco dell'anima umana, la storia dell'Apocalissi nella tradizione esegetica del cristianesimo è la storia delle metamorfosi che ha subito, attraverso le vicende della società credente, la semenza depositata nella sua anima dalla profezia dell'esiliato di Patmos. Ma la speranza umana è come la causa finale della metafisica aristotelica : la prima ad operare, l'ultima a raggiungere l'attuazione di sè. L'ultima, sopra tutte, a tradursi in una conoscenza riflessa. La storia della esegesi ecclesiastica dell'Apocalissi canonica è piena di lacune così testuali come critico-letterarie. Solo di recente han cominciato ad essere colmate, con ogni rispetto della correttezza scientifica. Per opera, sopra tutto, di studiosi americani e in particolare di studiosi appartenenti alla università di Michigan. È di tre anni or sono la prima edizione critica di Ecumenio, considerato dal Diekamp come probabile capostipite dei commentatori bizantini, per opera dell'Hoskier (v. R. R., V, 463). È ora la volta del più prezioso commentatore latino del medio evo, Beato di Libana, per opera del Sanders, passato nel 1928 da Michigan alla direzione dell'Accademia americana in Roma.

Il più prezioso abbiamo detto : perchè, per il suo metodo di lavoro di vero mosaicista, Beato rappresenta una fonte cospicua, la principale anzi, per recuperare commenti precedenti, smarriti ; quello, sopra tutto,

desideratissimo, di Ticonio, il donatista *frondeur* e teoricamente inconseguente, che ha prestato a sant'Agostino una delle idee centrali della sua ecclesiologia. Su queste stesse pagine, il nostro Pincherle, in saggi che sono tra i suoi meglio riusciti, e che il Sanders non ha conosciuto, aveva, anch'egli, auspicato la nuova edizione (v. R. R., I, fasc. 1 e 5), non solamente a causa della rarità straordinaria della vecchia edizione del Florez (Roma è privilegiata, chè ne possiede due esemplari, il G. 13.35 della Biblioteca Angelica, che il Pincherle credeva l'unico esistente a Roma, e il D. V. 49 C C della Biblioteca Casanatense, che il Sanders, dal canto suo, dichiara l'« only copy of the Florez edition of Beatus in Italy ! » p. VIII), bensì anche, e sopra tutto, per le critiche già mosse all'edizione del Florez, dal benedettino di Downside, il Ramsay, che a Beato dedicava un saggio capitale nella « Revue d'histoire et de littérature religieuses » del 1902. Veramente la nuova edizione ce l'attendevamo dal medesimo Ramsay, che, fin da allora, annunciava di averla « sur chantier ». Ma il Ramsay rinunciava all'impresa già parecchio prima della sua morte. E il Sanders, nella prefazione, ci racconta come ne prendeva il posto. Il cambio è stato vantaggioso o pregiudizievole alla completezza della edizione ?

Notiamo innanzi tutto che il buon Florez esce alquanto riabilitato dalla revisione del Sanders. Non già che gli errori da lui ciecamente trascritti di su le sue tarde copie dei vecchi codici visigotici non siano effettivamente errori di cui egli non avrebbe dovuto mancare di rendersi conto (il *gentibus* e il *ducibus* di Ap. II, 1, invece di *genitivus* e di *dativus*), ma, come riconosce il Sanders, « l'aver dato un'edizione leggibile con lo scarso materiale paleografico a sua disposizione fu impresa segnalata » (p. XVIII).

Se in argomento così serio e così delicato potessimo permetterci qualche lepidezza maliziosa, dovremmo dire che la vecchia edizione del 1770, a Roma almeno dove, la Dio mercè, è a nostra disposizione in duplice esemplare, rimarrà, anche dopo questa edizione... super-critica, preferibile. Se, naturalmente, vogliamo leggere un testo che abbia un senso. Poichè il Sanders dichiara candidamente che « è parso a lui molto meno importante rendere Beato leggibile, che offrire materiale alla ricostruzione delle sue fonti » (p. XX). Ha lasciato così nel testo una quantità di evidenti errori di copisti, che rendono la dizione incomprensibile senza il ricorso all'apparato o alla congettura ; inconveniente cotesto, ci sembra, che poteva essere, *tuta conscentia*, evitato, senza che ne risentisse scapito la ricostruzione delle fonti.

Ma intendiamoci bene. Questo non è che il difetto di un pregio : un eccesso di scrupolo paleografico. Il Sanders ha avuto a sua disposizione una suppellettile manoscritta, non solamente, e questo si capisce, incalcolabilmente superiore a quella di cui dispose il Florez, bensì anche superiore a quella segnalata dal Ramsay. Questi aveva rintracciato

21 manoscritti di Beato: il Sanders ne novera 24. Si aggiunga che il principale fra tutti, l'Ashburnham, ha frattanto valicato l'Atlantico, per entrare nella Biblioteca Morgan, e il Sanders l'ha potuto collazionare con tutto il suo agio. La collazione di tutti gli altri non ha avuto alcun bisogno di essere completa. Ma il Sanders ne ha ricavato quanto basta per rendere inoppugnabile l'esistenza di una triplice edizione originaria del Commento, condotto da Beato a tre riprese, nel 776, nel 784 e nel 786, in rapporto alle vicende della sua vita. Qui è la tesi originale del Sanders, che ci sembra vittoriosamente acquisita, e che dà forse la spiegazione esauriente della mancanza dei nomi di Ticonio e di Ireneo alla Pref. I. 5 in alcuni manoscritti. Sono i manoscritti della prima e della seconda edizione. « Può darsi che un manoscritto di Ticonio, col nome di Apringio nel titolo, fu da principio usato da Beato il quale avvertì poi l'errore, quando stese la sua edizione finale. Se capitò fra le sue mani un manoscritto del genuino Apringio, bastò la mole di questo a mostrargli l'inganno del titolo della più vasta opera. Apringio rimase ad ogni modo nella lista delle fonti. Il nome di Ireneo vi fu inserito, evidentemente perchè Beato aveva imparato nel frattempo che ad Ireneo dovevano attribuirsi enunciazioni desunte da più tardi autori » (p. XIX).

Assodata in tal modo l'esistenza di una triplice edizione e ripartiti di conseguenza i codici del commento di Beato in tre classi, il Sanders si è accinto con così dominante ed esclusiva preoccupazione a riprodurre il testo da lui accertato come quello della definitiva edizione, da avere completamente tenuto in non cale se gli errori di copisti lo rendevano inintelligibile. Impossibile e inutile registrare qui gli innumerevoli passi nei quali l'emendazione sarebbe stata indispensabile per un senso pur che sia. Tale emendazione, ci pare, sarebbe stata doppiamente necessaria là dove, trattandosi di inserzioni di passi di Apringio, l'edizione curatane dal Ferotin di su il codice di Copenaghen rendeva il controllo più che agevole, doveroso. Il quale controllo, oltre che ridare un senso al testo corrotto di Beato, avrebbe, qualche volta, consentito al Sanders di individuare citazioni scritturali con maggiore proprietà di quanto egli non abbia fatto. Come, ad esempio, a p. 56, n. 23, dove il rimando non va fatto ad Ef., IV, 9, bensì, come giustamente segna il Ferotin (p. 7) a Giov., III, 13.

Il Sanders dichiara, lo abbiamo visto, di aver voluto sopra tutto apprestare materiale per la individuazione delle fonti. E nella medesima pagina della prefazione in cui dichiara tale suo intento (XX) annuncia che uno dei suoi « pupils » si è accinto alla bisogna. Come altrove (XXIII) annuncia che un altro « pupil » si è accinto a studiare il lessico di Beato. Ci sarà molto da fare in questo senso, su un autore tanto poco personale?

Con tutto il rispetto per l'illustre paleografo, mi è venuto fatto di domandarmi se è soltanto la mancanza di « spazio e di tempo » (p. XIX) che ha indotto il Sanders a risparmiarsi qui il compito, seducentissimo,

affidato ad altri e nell'assolvere il quale il Ramsay aveva dimostrato una preparazione così eccellente. Me ne hanno insinuato il dubbio l'irregolare e lacunosa maniera di segnalare, rarissimamente, qualcuna delle fonti e la trasparente imperizia nella utilizzazione della letteratura esistente sull'argomento (Hausleiter scritto sempre per Haussleiter).

E pure la rassegna paleografica da lui compiuta con così aguzzo occhio ci sembra che permetteva ormai di rivedere le bucce persino, il che è tutto dire, alla sagace acribia del Ramsay. Il quale era andato, evidentemente, troppo in là nel porre in guardia da una utilizzazione eccessivamente fiduciosa di Beato per la ricostruzione di Ticonio. Non che alle critiche impressionanti con le quali egli mostrò la infondatezza di alcune attribuzioni del Bousset sia lecito oggi eccepire più di quanto non lo fosse nel 1902. Ma ora che, mercè questa superba esplorazione paleografica, noi abbiamo tra le mani un testo, più di una volta incomprensibile, ma ad ogni modo sicuro di Beato, le idee ecclesiologiche centrali di Ticonio ci serviranno di infallibile filo nel labirinto delle incorporazioni beaziane. E di rimbalzo, probabilmene, ci porteranno a ricurre ancor più l'apporto personale di Beato nel suo centone e ad eliminare qualcuna di quelle minute contaminazioni, cui il Ramsay, e non lui solo, si era compiaciuto di pensare. Il significato consueto, ad esempio, del vocabolo *paenitentia*, nei frammenti Ticoniani (v. Sanders p. 354 e 383) non porterà, ad esempio, ad escludere la duplicità di fonti nel passo di Beato che commenta Ap., V, 2, quella duplicità che il Pincherle suggeriva (RR., I, 457) ? E la diversità della citazione ticoniana in Beato (ed. Sanders p. 425) e nel codice torinese (*Spic. Cas.*, III, p. 295), addotta dal Ramsay (p. 437) per dimostrare come Beato accavallasse le une sulle altre le citazioni, in un tratto così specificamente ticoniano (« duae partes sunt in Ecclesia: una pars diaboli, altera pars est Christi »), non potrebbe significare soltanto che il codice ha il testo abbreviato e che nella clausola di Gregorio Magno, con così sensibile fiuto ritrovata dal Ramsay, è una nuova prova della disseminazione strepitosa del commento dello scomunicato donatista ? Anche il Pincherle (ib. p. 458), patrocinava la medesima alternativa.

Ma non lo faremo, entrambi, senza grande cautela e senza una punta di trepidazione. Con i benedettini di Downside non si scherza. Ne han saputo qualcosa prima Leone XIII (v. Butler, *Benedictine Monasticism*), poi Pio IX (*The Vatican Council* del medesimo Butler). E a chi avesse voluto fare il medesimo ragionamento che il nostro per Isidoro, il Ramsay aveva, fin dal 1902, minacciato : « la théorie semble un peu forcée et j'aurais à faire valoir contre elle quelques raisons si elle était soutenue dans l'avenir » (p. 442). Quelle « raisons » non ci verranno d'oltre tomba ?

A quando l'edizione critica di Ambrogio Autperto ?

E. Buonaiuti.

C. Henry Beeson, *Lupus of Ferrières, as Scribe and Text Critic.* A Study of his Autograph Copy of Cicero's *De Oratore.* With a Facsimile of the Manuscript. Cambridge Mass., The Mediaeval Academy of America, 1930.

V'è una provvidenza anche per gli umanisti : anche per gli umanisti *avant la lettre*, come quell'abbate Lupo di Ferrières, che nell'epoca carolingica personificò così brillantemente le qualità che dovevano, nei secoli più tardi, imprimere un carattere a tutta un'epoca culturale : l'amore dei codici e lo scrupolo della correttezza nell'accertamento di vecchi testi. Egli aveva scritto di sè una volta : « amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus ». E un'altra : « mihi satis apparet propter se ipsam appetenda sapientia ». Tanto disinteressato amore della cultura meritava un riconoscimento solenne come quello che l'insigne paleografo dell'università di Chicago, editore degli *Acta Archelai* nella collezione berlinese, gli ha tributato con questa lussuosa pubblicazione. La possibilità di individuare la grafia di Lupo fu indicata, ancora vagamente, dal Traube nel 1891, a proposito della revisione del codice bernese 366. Il suggerimento fu avvalorato e rafforzato dalle indagini successive dello Schnetz, del Rand, del Lowe, del Lindsay. Ormai i manoscritti nei quali si riconosce concordemente la mano dell'abbate carolingico sono parecchi. Il Beeson ha scelto fra gli altri il manoscritto Harley del Museo Britannico (1736), probabile copia del *De Oratore* ciceroniano posseduto da Eginardo, perchè l'unico autografo che, sebbene trascritto in fretta, tradisce in maniera esauriente le consuetudini di amanuense e di critico di Lupo. Sono queste consuetudini che il Beeson indaga con finissimo acume. La riproduzione fototipica delle carte del codice, eseguita a Berlino, è superiore ad ogni elogio.

E. Buonaiuti

Eugenio Pellizzaro, *La fede di domani*, Torino, Edizioni « L'Impronta » 1931.

« Mi stava a cuore di dare al mondo occidentale un'opera costruttiva in senso religioso, che donasse cioè all'individiduo ed alla società il senso ed il fine della vita umana in seno alla vita cosmica e che contrastasse efficacemente coi dannosi influssi dell'americanismo e dello slavismo ».

Con queste parole l'A. giustifica nella Prefazione l'anticipata pubblicazione di questa « concezione sublime » che, col titolo *La Potenza*, fa parte di un secondo poema dell'*Epopea cosmica*, la prima parte del quale, *La Dannazione*, « poema della guerra e del dopo guerra come crisi etico-sociale e religiosa » avrebbe dovuto logicamente precedere.

Non è l'unico squarcio del volumetto nel quale appare l'audace pretesa dello scrittore. Saremmo stati tentati di accoglierla con quel

diffidente e longanime sorriso col quale non si può fare a meno di rispondere a programmi di nuove fedi e di nuove religioni. La gestazione dei rinnovamenti spirituali è avvolta nel mistero e Dio non ha affidato che una volta, e al suo Figlio, la missione di trasformare la religiosità umana. L'elaborazione del cristianesimo nella vita e nella storia è, sopra tutto, opera della pietà anonima e del travaglio collettivo.

Ma poi il sorriso ci è morto sulle labbra, leggendo qua e là nel volumetto pagine piene di nobili preoccupazioni morali e di vibrante idealità. Non vi mancano imperizie grossolane (a p. 155 la frequente confusione fra il dogma della Immacolata Concezione e quello della nascita verginale) e puerilità non scevre di grottesco.

Prevediamo agevolmente che il dileggio sarà versato a piene mani sul sogno folle dell'autore. Noi ci limitiamo a segnalarlo come indizio anch'esso di quella inquietudine inappagata in cui la fede tradizionale lascia quanti sognano il cristianesimo, sopra tutto, come elemento di elevazione e di purificazione sociale.

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Molveno. — Le esumazioni che Alfredo Loisy è andato a stralciare dalla cronistoria dei suoi rapporti col compianto Barone von Hügel e che R. R. hanno pubblicato nel primo fascicolo della loro settima annata, hanno assunto l'andatura di una diagnosi psichiatrica. R. R. non potevano attentarsi di formulare riserve. Compito più conveniente per esse è quello di ascoltare il parere di altri esperti. E nel prossimo numero faranno sentire la voce di altri, che ebbe speciale familiarità con lo scomparso. Qui, questa volta, si offre forse il destro di ricordare qualche particolare episodico a proposito di un momento non trascurabile nella sua carriera, che il Loisy ha dovuto evocare: vogliamo alludere al convegno dei « principaux modernistes italiens », adunato a Molveno, fra il 27 e il 29 agosto 1907 (v. R. R., VII, 1, p. 4).

Vi fui presente. La mia anima era ancor tutta fresca della rigida e vigilata formazione seminaristica, con tutte le timidezze della quinquennale clausura, ma con tutte le inquietudini e le aspirazioni di una incontaminata vocazione sacerdotale. Le voci, cariche di rivelazioni, della critica neotestamentaria e della apologetica immanentistica, erano riuscite a violare la consegna delle pesanti mura del seminario e a vulnerare sottilmente e irrimediabilmente l'arido e astratto insegnamento della nostra scuola teologica. Esse avevano operato in parecchi di noi seminaristi una rivoluzione intellettuale completa: non avevano spento la chiamata all'apostolato. Il cattolicismo ci era apparso più vivo che mai, come organizzazione di valori morali e sociali, anche se le sue formule teoriche tradizionali apparivano costruzioni smentite dalla storia ed esautorate dalle posizioni nuove della spiritualità odierna. Ed eravamo andati ugualmente a ricevere sulle mani l'unzione consacratrice, con cuore fervido e lealtà non tremante, fiduciosi che la chiaroveggente larghezza di Leone XIII avrebbe illuminato e sorretto il nostro periglioso cammino, verso la nuova apologetica religiosa.

Solo l'audacia di una fortissima fede mi aveva indotto, ventitreenne, ad assumere nel 1905 la direzione di quella « Rivista storico-critica delle scienze teologiche », la fortuna, veramente strepitosa, della quale era indizio eloquente della sete di rinnovamento culturale, da cui era percosso, in massa, il giovane clero italiano. E solo la fede mi spingeva, inconsapevole, a sfidare ogni pericolo.

Nell'estate del '07 ero andato in Inghilterra, e a Brighton mi ero incontrato con il Tyrrell. Reduce, ero stato amichevolmente angariato a Milano dal Casati e pressato ad intervenire a Molveno. Non avevo gran voglia di accondiscendere. Presentivo oscuramente la immaturità di un incontro fra elementi disparati e mal preparati e intuivo che, scate-

nato l'uragano, ciascuno avrebbe dovuto, da solo, provvedere ai casi propri. Un motivo mi decise ad andare. Il desiderio di conoscere e di ascoltare il von Hügel. Era la voce della coscienza .Le parole del von Hügel a Molveno hanno avuto un peso schiacciante sulla mia vita. Chi sa mai dove va a cadere e di quali geniture non è fecondo il seme alato che il vento trasporta, cullandolo, sul suo inesplorabile itinerario ?

In seno al minuscolo conciliabolo di Molveno (ah, immagini care di amici e di fratelli, travolti, materialmente e spiritualmente, dalla raffica della *Pascendi* !) io, pur timido e schivo nella parola, ebbi l'aria di rappresentare l'ala estrema. Suscitai qualche scandalo. L'eco amara del quale mi ritornò, a parecchi anni di distanza, di su le pagine ingenerose di una celebrata biografia del Fogazzaro. Il suo autore, il conte Gallarati-Scotti, avrà avuto agio, in prosieguo di tempo, di constatare come gli atteggiamenti da lui stigmatizzati fossero ispirati da motivi non umani se colui, al quale egli li rimproverava, ha assunto responsabilità ben più gravi, in ore infinitamente più oscure e dure. Ma il buon Tomassino, tutto intento ad esplorare da lungi le promesse delle Dolomiti di Brenta e della Cima Tosa, ebbe agio di capir qualcosa di quel che maturava nella coscienza ansiosa dei suoi compagni di Molveno ?

Comunque, a Molveno, e per parecchio tempo ancora dopo, io fui ossessionato dal pudore della mia giovinezza e della mia inesperienza. Ero andato ad apprendere : non ad insegnare. Ma quel che appresi, era lo sdoppiamento del mio istinto spirituale. E non fece che infondergli un ritmo irresistibile.

Ho ancora presente, come attuale, la scena del commiato, nella piccola *hall* dell'albergo alpino. Tutti seduti intorno alla veneranda figura del von Hügel. Lui, al centro, con il volto pallido e nervoso, incorniciato dalla folta barba disadorna, l'occhio profondo e scintillante, la mano vicino all'orecchio destro, nel gesto familiare alla sua sordità. Ricordo le sue parole. Enumerò i sintomi della imminente distretta : delineò i tratti della inevitabile crisi : esortò alla lotta e conchiuse così : « il cristianesimo è agonia e non si è cristiani senza un senso spaventosamente tragico della vita ». Non so se il von Hügel notò la contrazione del mio viso. Ma io avevo l'anima lacerata e tutto il mio essere nello spasimo.

Tornai a Roma. Il saluto del ritorno fu la *Pascendi*. Scrissi subito una serie di articoli su « Il Giornale d'Italia », rivendicando il carattere cristiano e cattolico del così detto modernismo. Chiudevo il primo articolo vaticinando che « animati da un senso duramente tragico della vita » i modernisti avrebbero fatto sentire la loro voce. La loro voce ? Solo Tyrrell levò la sua, formidabile. Da ogni altra parte, silenzio. In cambio, ordinato dalla Segreteria di Stato, allora nelle mani di Mons. Umberto Benigni, cominciò lo stillicidio delle condanne vescovili contro « Il Giornale d'Italia ».

Il primo novembre usciva il *Programma dei modernisti.*

e. b.

L'amore che redime. — Non c'è, in tutto il Nuovo Testamento, pagina più audace di quella in cui Luca, solo, ha raccontato la scena della cortigiana ai piedi di Gesù, nella casa dello scandalizzato fariseo. Vano e stolido di attenuarne l'asprezza delle tinte, per risparmiare a Gesù la taccia di scortese verso il suo ospite. Quando Gesù si scontra con la macilenta e istrionesca pietà farisaica, tutta intessuta di scrupoli ostentati e di aridità spirituale, la sua parola si fa di fuoco e il suo gesto si ribella ad ogni etichetta. Per questo, tutto il suo comportamento è superumano ; è divino. Un po' di timidezza e di ossequio alle convenzioni sociali doveva essere pur nel minuscolo manipolo dei primi seguaci, se solo Luca ha registrato l'episodio letteralmente scandaloso. Come solo l'autore del quarto Vangelo ha registrato, masso erratico di una tradizione originaria, l'episodio dell'adultera. Entrambi viventi nella zona incandescente dell'esperienza paolina. Entrambi celebratori della virtù onnipotente dell'ἀγάπη, dell'amore.

Tanto meraviglioso celebratore dell'amore, Luca, da registrare, nell'epilogo dell'episodio, il motto, assurdo e inconseguente, che fa, in pari tempo, dell'amore, la causa e l'effetto del perdono : « sono state perdonate (perfetto, ἀφέωνται) le colpe di lei, le molte colpi di lei, perchè amò (aoristo, ἠγάπησεν) molto ; colui al quale poco è perdonato (presente, ἀφίεται), poco ama ». Vi attentereste di pensare che il finissimo Luca non abbia avvertito la contraddizione intima del suo aforisma ? Accusiamo più tosto la nostra frigida esigenza di logica anche là dove la logica è una intrusa non desiderabile. L'amore è fuori delle misurazioni cronologiche e la sua capacità redentrice è un assoluto e un eterno. Dovunque è amore, è perdono — e la intensità dell'amore è in ragione diretta della vastità del riscatto che esso automaticamente opera.

Gli « Apostoli » secondo la carne, si capisce come non dovessero gustare l'episodio della peccatrice. Ai piedi della croce sul Golgota, essa c'era. Essi erano già scappati in Galilea. L'amico di Paolo sapeva quel che si faceva, eternando il momento della « conversione » della donna.

e. b.

Come si salverà la Chiesa ? — Uno spirituale ed equilibrato articolo ha dettato, per rispondere al quesito, Vida D. Scudder in « The Christian Century » del 21 gennaio scorso (*Can the Church be saved ?*). Il valore delle tradizioni dogmatiche e rituali del cristianesimo è, con senso di rispetto e di ossequio, ampiamente riconosciuto. La consegna della prudenza e della cautela nelle revisioni del patrimonio confessionale è scrupolosamente rispettata. Ma in pari tempo la inadeguatezza di tale patrimonio alle esigenze attuali della vita associata è coraggiosamente riconosciuta e la necessità di una vasta opera di rinnovamento, proclamata. « La reazione cui conviene sottoporre ogni dogma non è solamente quella

che ne mette a prova le efficienza individuale, bensì anche quella sociale. Una risposta personale sarà sempre ricercata e trovata. Ma la chiesa contemporanea, avverte, come mai gli uomini hanno avvertito dal primo secolo in poi, l'urgenza di questo controllo associato sulla verità religiosa... Le dottrine dell'amore che espia e dello Spirito inabitante in noi, si armonizzano col processo della vita divina che noi vediamo operante nella società quando il nostro egoismo non interviene ? L'internazionalismo della Pentecoste ha ancora una lezione da impartirci ? Il vecchio Gioacchino da Fiore ci parla ancora una fede appassionata in un avvenire migliore, fede che palpita costantemente nella chiesa, quando essa avverte a pieno il mistero della Pentecoste. Può essere rinnovata la sua fede nello spirito che ci guiderà a quel domani di giustizia sociale che solo la fede può legittimamente auspicare ?.. Uno è il compito e l'ideale : la costituzione di una visione cristiana che sia animata e controllata da una solida armonia con la vita associata ».

e. b.

Il messaggio di pace. — Il messaggio lanciato da Pio XI il 12 febbraio, sulle onde dell'aria, agli ascoltatori di tutto il mondo, è stato adeguato alla grandezza e alla vastità della circostanza. Per la prima volta nella storia una immensa comunità di credenti si è potuta trovare unita sensibilmente nell'ascoltare un paterno monito alla pace e alla speranza. Pochi passi scritturali prescelti per la memoranda occasione. Ma di quelli nei quali risuonano gli accenti eterni del più profondo sentimento della religiosità umana. Roma sa, quando vuole, esumarli e spremerne, per il mondo, il brivido che commuove ed esalta. E allora perchè, per prima, non ne trae l'ammaestramento supremo che inculca la longanimità, la comprensione, la tolleranza, il perdono ? Perchè qui il tragico dissidio, che si ripercuote negli spiriti per i quali sudditanza non è ipocrisia. Grandi gli insegnamenti di Roma. Ma come angusti e amari i procedimenti dei suoi dicasteri !

e. b.

La zattera. — È, come si sa, il termine di comparazione assunto dall'insegnamento buddhista per designare la funzione transitoria, anche se indispensabile, di tutte le intelaiature intellettuali, foggiate per il meno richioso-traghettamento della vita. A traversata compiuta, si abbandonano sulla riva al lento disfacimento delle cose inutili e periture. Anche l'esperienza religiosa è una traversata verso l'Assoluto, che ogni spirito deve ricominciare sotto la sua responsabilità e con il suo repentaglio. La zattera trovata al pontile di partenza può aver servito egregiamente ai predecessori. Giunge il momento in cui le falle l'aprono all'acqua. Quell'egoismo fatale che spinge ogni padre a far ripercorrere ai figli il proprio itinerario, induce alla conservazione pericolosa di

zattere consunte e mal connesse. C'è, in fondo a quest'egoismo, un compiacimento sadico per le altrui sofferenze.

Le denominazioni confessionali sono oggi, dalla prima all'ultima, zattere logorate dall'uso e dalle bufere. Solo un pigro misoneismo le tiene in azione, per viandanti ignari del pericolo e non premuniti e garantiti dai fatali infortuni. Questo, proprio nell'ora in cui il corso da traghettare è in piena, mentre la sua corrente è più vorticosa, e l'urgenza di toccare l'altra sponda è universale e più avvertita.

e. b.

Gli scomunicati. — « Io ho spesso sognato una chiesa che raccolga quanti si veggono scacciati da per tutto, quelli che ramingano nel dubbio, sui margini delle comunità ben costituite e ufficialmente riconosciute, in altre parole, una chiesa di eretici e di scomunicati ». Così il protagonista di *Comme une grande image*. Nel corso di una campagna memoranda, animosamente ingaggiata, Giorgio Tyrrell non auspicò niente di diverso. Ma il vaticinio ha tardato e tarda ad effettuarsi. Nessuna sorpresa per questo. La scomunica vuol essere un'immolazione. E la morte desta l'istintivo orrore dell'uomo. Ma come ogni morte è semenaio di vita, così la scomunica è fermento di palingenesi. Fra le lacrime, alla gioia.

C'è più tosto da fare, frattanto, un po' di filosofia storica della scomunica. In altri tempi, tempi eroici ed epici della chiesa, la scomunica partiva da Roma per colpire i potentati della terra, rei di non rispettare le norme eterne della giustizia per i sudditi. Roma si levava vindice della rettitudine conculcata e attendeva, impavida, i potentati alla resipiscenza.

Oggi, i superstiti scomunicati sono mezza dozzina di *clercs* sognatori, rei di avere rovistato nelle vecchie carte cristiane per disseppellirne il messaggio del Regno di Dio.

Sarebbe per caso riservata a loro la beatitudine evangelica : « trasalite di gioia ! Grande è la vostra mercede nel cielo » ?

e. b.

La « vocazione ». — Maurizio Blondel ha una volta argomentato contro coloro i quali si erano lusingati di avere in mano il mistero della vita sol perchè ne avevano ridotto le proporzioni alla cellula del microscopio, che nessun mistero si avvicina alla soluzione quando se ne circoscrive l'ambito quantitativo. La stessa argomentazione vale per il mistero della vita spirituale. Quale avviamento mai può rappresentare alla sua esauriente comprensione l'averne puntualizzato i momenti e individuato le crisi risolutive ? La vera vita spirituale è tutto un processo senza mai soluzione di continuità. E la sua espressione suprema, quella che noi chiamiamo la « vocazione » che viene da Dio, la consumante

volontà cioè di non avere occhi e di non avere orecchi che per le luci e le voci che scendono ineffabilmente dall'Eterno, non ha altra misura che i battiti ritmici e inarrestabili del cuore. La sua prima nascita è l'inizio di un movimento di ripercussione, il quale non può avere che un istante di arresto : quello della morte. Se pure !...

e. b.

Anatema. — L'ignoto ebreo ellenista che per la prima volta volgendo in greco la sua letteratura sacra volse il termine ebraico designante la consacrazione fatale di un oggetto all'ira di Jahvè e quindi alla irreparabile e completa distruzione, col vocabolo designante invece la destinazione e l'appendimento di un *ex-voto* sulle pareti di un tempio a celebrazione della gloria del suo nume, compì, inconsapevole, la più paradossale ma anche la più feconda contaminazione. Quella dell'elemento « fascinans » con l'elemento « tremendum » del numinoso. Erede anche in questo della tradizione biblica, la chiesa, anatematizzando, consacra all'ira implacabile di Dio i suoi reietti. Ma c'è da domandarsi, se, questuando costoro, nelle lacrime e nel martirio, la luce vera di Israele che si logora nella speranza, non convenga tornare al primo valore etimologico del vocabolo. Non convenga cioè intendere l'anatema che li ha colpiti, come l'appendimento alla parete del tempio, che è la comunità dei credenti nello Spirito, a testimonianza della non peritura fede nello rivelantesi gloria del Padre. A buon conto, l'anatéma biblico colpiva collettività, più che individui. E Jahvé non mancava mai, nelle ore del suo più bruciante furore, di proclamare esenti dalla sua ira chi si sacrificava al bene collettivo, di immunizzare dalla sua vendetta spietata chi avesse corso un rischio per la vittoria dei santi. Anche dalla rovina e dall'anatema di Gerico si salvò qualcuno : e non era nè pure moralmente il più degno ! Come diverse da quelle degli uomini le valutazioni di Dio !

e. b.

Profili. — Se nel volto di ogni nostro fratello è l'effigie di Dio, ritrarre le fattezze degli uomini è un inferiore culto antropomorfico. Non esistono ritratti degli uomini. Perchè l'uomo è il bagliore coruscante dello spirito di Dio e tale bagliore non è riproducibile senza irriverenza e senza idolatria. L'uomo è in ogni lampo della sua partecipazione all'eterno : non è negli atteggiamenti dei suoi muscoli facciali. La vera galleria degna della curiosità spirituale è la vita. Anch'essa è una rete di padiglioni, sulle pareti dei quali Satana, che è l'invidia, l'egoismo, la cupidigia, la crudeltà, si sforza in mille modi di disegnare contraffazioni e parodie del volto di Dio.

Scrisse una volta Alessandro Vinet : « con chiunque io mi trovi, io sorprendo me stesso a spiare il mio interlocutore... Le cure, le astuzie,

le ingenuità dell'amor proprio, ecco quel che, a mia insaputa, tendo a scoprire. Rimango solo spesso con due giudizi nell'anima: l'uno artificioso, convenzionale per dir così, che si riferisce alla conversazione: l'altro più profondo, più vero, di cui stento a darmi conto quando la persona mi è cara, e di cui pure non stenterei a darmi conto, sol che volessi. La mia malizia è tale, che quel che vedo più facilmente nei miei amici, sono le loro debolezze. Ma vi sono persone che io non osservo, perchè le conosco talmente bene da credere di vivere nell'anima loro. Le so a mente in anticipo. Penso e sento con loro. Tutto, in loro, mi è caro e m'è sacro ».

e. b.

La zecca di Gesù. — Quando chiesero a Gesù il pagamento della imposta legale al Tempio, Gesù mandò a cercare nella bocca di un pesce la moneta per il balzello. Gesù non conosce altra zecca che quella. I figli di Dio sono esenti da imposte (Mt., XVII, 24 e ss.).

Quando chiesero a Gesù se si dovesse pagare il tributo a Cesare, Gesù comandò di restituire a Cesare il conio suo. Dio non imprime altro conio che sull'anima. E quello solo è suo. La moneta è solo di Cesare. E Cesare è l'antitesi di Dio (Lc., XX).

e. b.

L'ombra sulla via. — Cova ancora, sotto la superficie chiusa ed enigmatica dell'ufficiale disciplina ecclesiastica, quella crisi delle vocazioni e del clero, su cui venticinque anni or sono Alberto Houtin portava il taglio della sua penna arida e bruciante? Quasi certamente no. Il mondo spiritale ha subito un mastodontico processo di arresto nelle sue precipitazioni culturali e quella revisione delle vecchie posizioni dottrinali, da cui pullulavano gli esodi e le diserzioni quasi in massa, ha ceduto il posto ad una accettazione passiva, fatta di stanchezza e di disinteresse. Naturalmente si tratta di una di quelle procrastinazioni, logiche e comprensibili nei vasti periodi di transizione. Ma frattanto il conflitto profondo tra una fede umanitaria, che tende a travalicare le consunte delimitazioni confessionali, e le formole di una cristallizzazione concettuale, impari ormai ai postulati del messaggio cristiano, mostra di agitarsi ancora nelle file del clero, se il dramma che ne nasce tra la vocazione e l'inappagamento sentimentale, offre lo spunto a raffigurazioni artistiche. Il romanzo *Comme une grande image* di Jean Cassou (Paris, Emil Paul-Frères, 1931) è appunto l'odissea di uno « spretato », che la sorda e bigotta ostilità del mondo circostante, incredulo e massonico in prima linea, costringe ad accettare un posto di missionario evangelico in Africa, per seppellire, ai confini del mondo civile, il suo travaglio e la passione della creatura che a lui si è unita, proprio per le sue paradossali qualità. Non sappiamo chi sia l'autore e non sappiamo donde abbia attinto la

sua conoscenza delle esperienze « clericali », impastate a volte di tanta tragedia. Sappiamo solo che questa conoscenza è magistrale. Ci sono nei dialoghi del romanzo battute dense di significato (una volta, uno degli interlocutori lascia cadere un aforisma sconcertante : « Roma, più che essere servita, vuole dominare »), e l'incontro, nelle prime pagine, fra l'ex-prete e il prete rimasto al suo posto di ministero, nonostane la crisi intima delle convinzioni, avrebbe potuto essere convenientemente trasportato alla fine, perchè, a parte la tecnica artistica del lavoro che non è superlativa, avrebbe meglio sintetizzato lo spirito della concezione che lo anima. « Poco, pochissimo amore esiste. E dove ? Ma qui, sulla terra, fra gli uomini. Per questo sono rimasto prete. Almeno le parole che sono tenuto a pronunciare ogni giorno sono parole di amore e almeno è dall'amore che posso tirar su, a fatica, la forza di vivere. Dovrei esserci abituato. E pure è cosa che mi riempie quotidianamente di stupore, osservare come la vita degli uomini è vuota d'amore, come scarsi sono i contatti fra loro, come scarso è, per loro, il bisogno di amore. Sono percossi da mille avidità e da mille cure diverse : ma tutto si riduce all'invidia, all'ambizione, alla vanità, mai all'amore. Si odiassero almeno ! Ma no. Nutrono delle passioni : ignorano la passione. Sono anni ormai che contemplo la vita di questo borgo e della sua campagna circostante. Se questa gente potesse avvertire, come lo vedo io, in quale deserto vive, trasalirebbe di spavento. È spaventoso infatti. Nessun figlio ama la propria madre : nessuna madre ama il proprio figlio. Nessun uomo ama un'altra donna e non v'è donna che sia mossa da altro stimolo che non sia il più miserabile e il più consuetudinario. Ecco : tu ti avvicini a qualcuno, credi di accingerti a parlare a un tuo fratello... No : noi non parliamo mai ad un altro uomo, mai, mai !... ».

e. b.

Cattolicismo ed evangelismo. — Abbiamo sentito in questi ultimi tempi, a destra e manca, nel ringagliardito fervore della polemica antiprotestante, ripetuto a sazietà l'argomento che dai tempi di Bossuet è un suo cavallo di battaglia : l'argomento ricavato della molteplicità pulviscolare delle chiese rampollate dalla Riforma. Il nostro atteggiamento al cospetto dell'evangelismo non è suscettibile di equivoci. Ma quando vediamo così maldestramente impostata una controversia religiosa che dovrebbe essere unicamente nutrita di volontà di comprensione e di rispetto ai diritti dello Spirito, non possiamo fare a meno di riflettere quanto sia malcauto l'uso di quell'argomento. Infatti gli apologisti di quart'ordine che lo invocano a destra e a manca, si dimenticano che sotto l'uniformità della disciplina cattolica prosperano l'indifferenza più squallida e l'eterogeneità concettuale più disparata e che, quanto meno, l'apparente unità è il frutto di un regime inquisitoriale e oppressivo, che non si sa non se sia esiziale alla vitalità dello spirito infini-

tamente più del frazionamento e della molteplicità denominazionale. Se in passato l'Inquisizione non avesse violato le leggi elementari dell'umanità e se nel presente tutte le congiure non fossero reputate lecite, pur di soffocare il più rispettoso dissidio dalla teologia gesuitica imperante, non duecento, ma duemila sarebbero state e sarebbero le frazioni del cattolicismo. Onde c'è da domandarsi se anche della dissipazione dell'evangelo la teologia ufficiale ecclesiastica non deve pronunciare, indirettamente, il *mea culpa*, e se il problema tremendo non sta nel sapere fino a qual limite, in nome dell'unità formale, sia consentito sbarrare il cammino allo Spirito.

e. b.

La vita associata. — Siamo sempre più persuasi che convenga riguardare, con minore disdegno del comune, gli orientamenti speculativi della cultura americana. La quale, libera com'è da ingombranti tradizioni mummificate, tenta arditamente vie su cui non è detto non debba un giorno o l'altro drizzare i suoi passi anche la decrepita cultura europea, se vorrà figurare non indegnamente nel simposio delle nuove realizzazioni umane. Se, ad esempio, questa nostra cultura europea non fosse così inguaribilmente malata di provincialismo — e in fatto di provincialismo la cultura italiana tiene il primo posto, come dimostra la duplice genia di « clericali » che la dominano, i « gesuiti » cioè e i così detti « idealisti » — un libro come quello di A. N. Whitehead, docente all'Università Harvard, *Process and Reality* (An Essay in Cosmology. New York, Macmillan, 1929), con la sua « filosofia dell'organicità » sarebbe stato prontamente valutato come il più saldo, originale e geniale sforzo di incorporare gli indirizzi della scienza moderna e le postulazioni odierne della vita in una visione globale della realtà. I due orientamenti antitetici della speculazione, l'aristotelico e il kantiano, sono qui ugualmente superati. Il primo, in nome del « principio dell'universale relatività che direttamente contraddice il postulato aristotelico che una sostanza non può essere in un soggetto » (p. 79). Il secondo, perchè mentre « secondo Kant, il mondo emerge dal soggetto ; per la filosofia della organicità, il soggetto emerge dal mondo, supergetto più che soggetto » (p. 135 e s.). In un'opera come questa, destinata a tracciare una interpretazione sistematica del mondo, il problema di Dio non poteva essere evitato. E il Whitehead lo affronta in termini di speculazione razionale, ma con profondo senso della autonoma originalità del fatto religioso e con rispetto sensibile delle sue esigenze. « Considerato nella sua primordialità, Dio è l'illimitata attuazione concettuale dell'assoluta ricchezza della potenzialità... Il sommario definitivo (della nuova teologia) può essere espresso solamente in termini di coppie di antitesi, la cui apparente autocontraddizione è in funzione del mancato riguardo alle diverse categorie dell'esistenza. In ciascuna antitesi v'è un'evasione

di significato che converte l'opposizione in contrasto. È vero dire che Dio è permanente e il mondo è fluido, ed è vero dire che il mondo è permanente e Dio è fluido. È vero dire che Dio è uno e il mondo è molteplice, come è vero dire che il mondo è uno e Dio è molteplice. È vero dire che, di fronte al mondo, Dio è eminentemente attuale, ed è vero dire che, di fronte a Dio, il mondo, è eminentemente attuale. È vero dire che il mondo è immanente in Dio, come Dio è immanente nel mondo. È vero dire che Dio trascende il mondo, come il mondo trascende Dio. È vero dire che Dio crea il mondo, come il mondo crea Dio » (p. 527 e s.). Molto incisivamente, il Whitehead osserva: « le difficoltà di tutte le scuole filosofiche moderne sta nel fatto che, avendo accolto il metodo soggettivistico, continuano ad usare categorie filosofiche derivate da un altro punto di vista » (p. 253). Qui tutto è attinto dal « supergetto » — ma tutto è riportato nell'universa realtà ; « mediazione », il comune vincolo nell'organicità, *alias* nella « vita associata » universale. Per questo appaiono complementi alla costruzione del Wthitehead i saggi del Wright (v. nella « Philosophical Review » del 1929, p. 54-68 : *The Metaphysical Implications of Human Association* e nel « Journal of Philosophy » del febbraio 1931, p. 98 e ss. : *Community as the key to Evolution*), nei quali si sostiene che la vita associata è un fatto gravido di implicazioni metafisiche, e che per superare le deficienze antitetiche dell'hegelismo e del pragmatismo, occorre fare appello alla « solidarietà nell'intendimento ».

e. b.

La sintesi reale. — Degna di molta considerazione, perchè frutto di una intima elaborazione spirituale, la memoria presentata da Agostino Faggiotto alla R. Accademia di Scienze lettere ed arti in Padova, ed ora pubblicata negli « Atti e Memorie » (1931, vol. XLVII) : *Concetto schematico della sintesi reale.* Facendo appello alle conclusioni più recenti e più vive delle scienze fisiche ; partendo da una feconda distinzione tra intuizione estetica e conoscenza riflessa ; indagando con sottigliezza i connotati della sintesi reale quale si offre alle nostre reazioni psichiche (spontaneità, complessità, natura riflessa), il Faggiotto delinea arditamente i termini di contatto e di rapporto fra la realtà di esperienza e la realtà trascendente, quale è presentata dal dogma cristiano. In appendice, il Faggiotto risponde, molto schematicamente, ad obbiezioni mosse, in privato, alla sua concezione. Notevole la risposta all'interrogazione circa la origine del mondo temporale, una volta esclusa la creazione. « Il tempo, come lo spazio, è inerente alla sintesi complessa fisica, che è fenomenica e contingente, ma anche alla sintesi complesa metafisica, noumenica e necessaria, ed a ciascun suo elemento, come l'io umano ; perchè a suo riguardo dobbiamo infatti distinguere l'attualità della sua esigenza dell'Assoluto, dal futuro possesso di esso che

attualmente è solo virtuale ». Le enunciazioni del Faggiotto rappresentano un ardito sforzo personale di vivere e di formulare, in termini rispondenti alla odierna raffigurazione della realtà, il dogma cristiano.

e. b.

Il concetto kantiano di Dio secondo il Fazio Allmayer. — Nella prolusione letta all'Università di Palermo sul principio del passato anno, e pubblicata nel *Giornale critico della filosofia italiana* (novembre-dicembre 1930) sotto il titolo *Immanenza*, il Fazio Allmayer ribadisce il principio idealistico che riduce la trascendenza all'attività stessa per cui ogni momento dell'esperienza è, ed afferma la superiorità di questa posizione che egli dice di assoluta immanenza, sulle posizioni prekantiane ; perchè mentre in quelle lo sforzo immanentistico riesce a risolvere una trascendenza solo ponendone un'altra, in questa invece alla trascendenza, non eliminata, si riconosce una funzione che si realizza mediante la sua risoluzione : l'attività trascende infatti l'esperienza solo come momento che mai ne soddisfa l'esigenza ; ed è, come ponente sempre nuovi momenti, presente all'esperienza, anzi più presente di ogni esperienza data.

Perchè una tale posizione sia detta di assoluta immanenza non bene si comprende: l'assoluta immanenza importa l'assoluta negazione della trascendenza, mentre qui una trascendenza rimane in quanto rimane un inconoscibile : l'attività soggettiva, che non si conosce in sè, ma solo nei momenti in cui si risolve con un ritmo che non ha fine.

La parte più interessante dell'articolo sta però nel tentativo di ridurre a questa stessa posizione anche la dottrina kantiana. Kant, secondo il Fazio, ha più di ogni altro dimostrato la trascendenza, perchè ha mostrato che la totalità richiesta dalla stessa esperienza trascende l'esperienza. Ma non dobbiamo dimenticare che Kant stesso ci ha insegnato a concepire l'unità come unificazione, la stessa unità assoluta non può quindi essere che unificazione assoluta ; che l'unità assoluta trascenda l'esperienza significa solo, dunque, che l'esperienza come esperienza data è trascesa dal processo perenne dell'esperimentare.

L'ostacolo maggiore a questa interpretazione sta nella ammissione kantiana dell'esistenza di Dio ; ma è un ostacolo che non spaventa il Fazio, perchè il concetto di Dio che Kant pone e dimostra, attraverso le critiche delle prove della sua esistenza, è la presenza di Dio nell'esperienza, come il soggetto ; è cioè la sua riduzione all'attività soggetiva.

Questo concetto di Dio non è abbandonato nè modificato neppure dalla prova morale : è evidente che Dio nella *Cr. della R. Pratica* è dimostrato allo stesso modo che nella *Cr. della R. Pura* : là come esigenza dell'attività razionale che deve fare del caos un mondo ordinato ed unificato, qua come esigenza dell'attività razionale che deve ordinare le azioni alla costituzione del mondo morale. E si comprende anche perchè

Kant attribuisca alla ragione pratica, e non alla ragion teoretica, la capacità di provare l'esistenza di Dio: non è infatti il pensiero in quanto venga considerato nel suo aspetto teoretico che dà la prova dell'esistenza di Dio, perchè questa prova non si ottiene guardando ad un contenuto del pensiero, ma al pensiero in quanto attività che non si soddisfa in nessun pensato; ora questo pensiero che deve superare ogni contenuto, che deve vivere responsabile di sè e della natura che unificando pone, è il pensiero come attività morale.

Per convenire col Fazio, dovrebbe esser lecito confondere ciò che Kant ha detto con ciò che avrebbe dovuto dire, secondo i principi idealistici o anche, sia pure, per dare maggior coerenza al suo pensiero. Perchè si può ammettere che il concetto tradizionale di Dio mal si accordi col pensiero kantiano specialmente etico, dal quale invece è fatto scaturire; che mal si accordi con l'autonomia della volontà e con l'eliminazione di ogni fine eudemonistico dall'azione morale; ma che questo concetto non sia quello di Kant e che egli identifichi Dio con l'attività soggettiva, è falso.

Che Dio trascenda l'essere ragionevole scaturisce da tutta la prova morale: è infatti l'insufficienza dell'essere ragionevole a realizzare il sommo bene, unione della moralità con la felicità, e perciò accordo di tutte le forze della natura con la volontà morale, che rende necessaria l'esistenza di Dio; e l'insufficienza dell'essere ragionevole sta nel suo non essere causa del mondo e della natura, ma elemento del mondo; mentre la sufficienza di Dio sta nel suo essere causa di tutta la natura, distinta dalla natura. Nella *Critica del giudizio* (p. 318, ed. Laterza) Dio è presentato, non come attività che perpetuamente diviene, ma come intelligenza legislatrice della natura, come legislatore del mondo morale, come onnisciente, onnipotente, infinitamente buono e giusto con tutti gli attributi cioè dell'Essere perfettissimo. Si aggiunga che l'esistenza di Dio è una ipotesi per la ragion teoretica ed una fede per la ragion pratica; mentre l'esistenza dell'« Io penso » non è certo una semplice ipotesi, nè quella della volontà morale una semplice fede.

Kant non nega certo l'immanenza di Dio nell'essere ragionevole: l'autonomia della ragion pratica sarebbe un non senso se Dio esistesse e non fosse in essa presente; ma affermare il divino nell'umano non significa negare di fatto la trascendenza di Dio su tutto l'umano; se ciò fosse tutto il cristianesimo la negherebbe, perchè tutto il cristianesimo ha sempre ripetuto, con San Paolo, che in Dio viviamo, ci muoviamo e siamo.

F. Dal Monte

Causalità e creatività. — Nel vecchio quotidiano cattolico di Bologna, *L'Avvenire d'Italia*, del 21 febbraio, Antonino Anile parla del VII Congresso Internazionale di Filosofia, sulla traccia di uno scritto

del Borgese è trova in esso indizi di nuovi e promettenti atteggiamenti dello spirito.

Per la prima volta l'attenzione si è mantenuta viva intorno a comunicazioni di pretto carattere scientifico e l'esigenza del mondo delle cose è riapparsa pienamente. L'argomento della prima seduta : « i recenti problemi della fisica hanno importanza metafisica? » dà occasione all'Anile di prospettare il mutamento profondo operatosi negli ultimi decenni circa il modo di concepire la natura e i suoi rapporti con lo spirito. Parevano le cose a noi del tutto estranee ; di fronte ad esse i nostri concetti di libertà di moralità, si opponevano come manifestazioni di un'attività del tutto nostra, ed invece nulla è dissimigliante da noi nel mondo. Il rigorismo di causa e di effetto è rotto ad ogni momento, per quel che si crea di nuovo nell'effetto e di cui mancava ogni traccia nella causa. Noi siamo ad ogni istante investiti dal miracolo : la creazione è perenne.

Da questo aperto riconoscimento della creatività e dalla sua estensione a tutto l'universo, l'Anile trae buoni auspici, e dal punto di vista logico, per il teismo e la dogmatica cattolica. «*L'élan vital*, come è stato proclamato dal Bergson, che parla d'una evoluzione creativa ma si sottrae alla conseguenza logica del Creatore (quante offese alla logica in nome della filosofia !) non dice più nulla se non si riempie del soffio divino » ; e aggiunge : « la verità rivelata rifulge come non mai. Torre che non crolla per soffiar di venti, il pensiero della Chiesa in questo polverio di opinioni rivela la sua architettura granitica ».

A parte il tono predicatario del tratto finale, che fa meraviglia in uno scrittore di solito non legato a simili espedienti stilistici, mi pare che l'ottimismo dell'Anile non si regga sopra troppo solido fondamento. Il principio della creatività universale non è certo una novità del Congresso ; ha già dato luogo ad un orientamento filosofico, in senso tutt'altro che teistico e tanto meno, cattolico, alla concezione della realtà come divenire perenne ed autonomo. Anche logicamente il risultato non poteva essere diverso : la creatività è negazione della causalità, perchè è produzione *ex nihilo*, senza causa, è produzione del nuovo, del non preesistente; mentre la causalità, logicamente intesa, è negazione del nuovo, implicando essa la preesistenza dell'effetto e di ogni suo modo di essere, nella causa.

Anche l'Anile riconosce quest'antitesi, quando afferma che il rigorismo di causa e di effetto è rotto ad ogni istante, ma subito dopo la nega e attribuendo con tutto il Cristianesimo la creazione a un Creatore, confonde sincretisticamente la creatività con la causalità. « La creazione esige il Creatore » non è che una seconda formulazione del principio « ogni cosa deve aver una causa », e questo è rigorosamente vero quando il Creatore non è un essere che diviene, ma un essere perfettissimo, contenente in sè ogni realtà e quindi, almeno logicamente,

anche quella degli effetti. Non per nulla l'Aquinate ha fondato la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio sul principio di causa e ha concepito Dio come causa prima di tutte le cose ; non per nulla la teologia cattolica ha sempre difeso quel principio, ben conscio che la sola possibilità della sua rottura avrebbe equivalso alla rottura del ponte di passaggio dal mondo a Dio.

Non si comprende adunque quali sussidi logici possano venire al teismo da questo affermarsi sempre più potente della relatività, quando si pensi che la creatività del pensiero contemporaneo non nasce, come nel Cristianesimo, dal bisogno di difendere la causalità, ponendo una causa invisibile che colmi le lacune delle visibili, e insieme d'evitare il panteismo; ma scaturisce dalla coscienza del nuovo, che balza ovunque con tanta forza da non poter essere ridotto al vecchio, ossia negato ; è rigetto assoluto della causalità, che logicamente intesa coincide con la immutabilità assoluta ed è smentita dal più piccolo cambiamento ; è in una parola autocreazione e non produzione da una causa infinita. È invece il carattere irrazionale e fideistico del teismo che da questo modo di concepire la realtà riceve una conferma.

F. Dal Monte

Vinet. — « Il n'y a de *vivace* que le catholicisme entier et le protestantisme entier ; il n'y a de *vivant* que l'Évangile ». Lo spirito che ha dettato questo aforisma, Alessandro Vinet, possedeva evidentemente in grado esimio la capacità di discernere, attraverso le forme storiche contingenti dell'ecclesiasticismo cristiano, l'anima vivente del messaggio di Gesù nella storia. È stato opportuno proposito quello di J. De Meshal Combremont tracciarne il profilo spirituale e narrarne la biografia (Vinet, *Esquisse de sa physionomie morale et religieuse*. Lausanne, Payot, 1930). Profilo semplice e biografia modesta, a prima vista. Che cosa di più usuale che la carriera di un professore secondario di letterature moderne, occupato professionalmente a spiegare autori e a compilare antologie ? E pure, al di là delle dimesse vicende quotidiane, qual seducente tipo di esperienza cristiana in questo credente e in questo apostolo, che rivendica, profeticamente, l'autonomia assoluta della chiesa dallo stato e la libertà integrale della professione religiosa ! Forse il biografo, tutto preso dal desiderio di registrare, giorno per giorno si direbbe, l'esistenza del suo eroe, nel dramma familiare e nelle difficoltà del suo lavoro, ha lasciato nell'ombra la grandezza del suo programma e la vastità di applicazioni dei suoi principi. La chiesa libera di Vaud, sognata dal Vinet, ha elementi suscettibili di risonanze ben vaste. Ma il lettore attento saprà ben cogliere, sopra tutto nei testi di cui è disseminato il volume, le affermazioni ideali che il Vinet ha lasciato in retaggio ai credenti nello Spirito delle nuove generazioni.

e. b.

Ancora le « quaestiones » echkartiane. — Le ragioni che sono addotte nella prefazione giustificano questa nuova edizione delle *Magistri Echardi quaestiones et Sermo parisienses*, curata dal Geyer per il « Florilegium patristicum » (Bonn, Hanstein, 1931, fasc. XXV), a così breve distanza dalla edizione del Longprè e del Grabmann, entrambi del 1927. Le divergenze delle due precedenti edizioni, che lasciavano esistante ed inappagato il lettore ; l'opportunità di sottoporre all'addestramento delle scuole teologiche testi così pieni di quesiti, sia dal punto di vista dello sviluppo del pensiero di Eckehart come da quello dei suoi rapporti con la speculazione tomistica; suggerivano naturalmente un'edizione critica maneggevole. Il Geyer ha assolto il compito nella maniera più acconcia alla destinazione della raccolta. Riveduto il testo di su le riproduzioni fedeli dei codici, lo ha accompagnato con i rimandi e le congetture più utili all'esercitazioni accademiche, e ha ad esso preposto dei *Prolegomena* nei quali le questioni che esso presenta sono abbozzate, più che risolte. Il testo abbraccia le *Quaestiones* del codice avignonese 1071, con annessa, perchè intimamente ad essa collegata, la *Quaestio* del maestro Consalvo, « utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via » : quelle del codice vaticano 1086 ; infine il *Sermo* in onore di sant'Agostino, già edito dal Denifle. I problemi trattati sono quelli centrali della speculazione echkartiana, se e come l'*esse* e l'*intelligere* si predichino di Dio. *e. b.*

— Alessandro di Hales, san Bonaventura, Riccardo di Middletown, Guglielmo di Ware, Giovanni Duns Scoto : ecco una bella collana di teologi francescani, chiamati a deporre sulla dottrina della scuola intorno alla causalità dei Sacramenti (*De causalitate Sacramentorum iuxta scholam franciscanam*, edidit W. Lampen : « Florilegium Patristicum » 26; Bonn, Hanstein, 1931). Come si sa, corrono, sulla uniformità di questa sottrina e sulla sua perfetta correttezza ortodossa, opinioni contrastanti, sembrando che la scuola pencoli più tosto verso la tesi della *occasionalità* dei sacramenti nella produzione della grazia ; anzichè verso quella della loro *causalità*. Il Lampen è d'avviso (lo dice molto fuggevolmente nei *Prolegomena*) che la confusione degli apprezzamenti nasce unicamente dalla lacunosità e dalla inesattezza dei rimandi. Che la registrazione di testimonianze complete suffraghi il suo asserto noi non oseremmo dire. Disuguaglianze e disparità appaiono anche qui fra di loro. Ma la collezione ha intenti scolastici e la risoluzione della controversia è affidata al loro esame minuto e in contraddittorio. Per conto nostro, anche a costo di sentirci rimproverare che vediamo Gioacchino per tutto, ameremmo si tenesse calcolo del fatto che i teologi francescani della prima età sono più o meno decisi sulla tesi della causalità sacramentale, secondo che sono più o meno impegnati nella polemica antigioachimitica. Si riteneva infatti, fra i gioachimiti, come testimonia l'anonimo

di Passau, che « sacramenta Novae Legis non durabunt a modo nisi per sex annos ».

— Nella medesima raccolta M. Schmaus dà una comoda edizione manuale del *De beata vita* di Sant'Agostino.

e. b.

Il soggetto e l'oggetto. — Il primo fascicolo del nuovo organo della Società filosofica italiana, *Archivio di filosofia*, si apre con un articolo del Varisco, sul tema sempre in discussione del soggetto e dell'oggetto.

Il Varisco, riaffermando il suo idealismo pluralistico, sostiene che l'oggettività è forma essenziale del pensiero umano sviluppato, ma non di ogni pensare. È innegabile che nessuno riesce a pensare in questo modo se non attraverso a uno sviluppo abbastanza complicato, e che nelle prime fasi di questo sviluppo la distinzione tra soggetto e oggetto manca. Manca non perchè manchi il soggetto, ma perchè manca il soggetto che dica « io » : non esiste il soggetto consapevole di sè, ma esiste come unità capace di sviluppo, e che potrà, sviluppandosi, acquistare coscienza di sè. E non è neppure evidente che un soggetto per dire « io » debba costituirsi un oggetto : questo è generalmente vero per noi, senz'essere dimostrato che sia incondizionatamente vero neanche per noi ; ma che Dio stesso, per essere consapevole di sè, debba crearsi una esperienza oggettiva è da escludersi senz'altro, perchè Dio non è sottomesso a nessuna specie di necessità.

D'altra parte, anche ammettendo questa necessaria correlazione tra il soggetto e l'oggetto, resta enimmatico il modo con che il soggetto si creerebbe creandosi l'oggetto : la distinzione tante volte invocata tra il soggetto empirico e il trascendentale, al presente proposito non conclude, perchè nei diversi giudizi l'« io » implica relazioni diverse, ma è sempre il medesimo io empirico che le pone. Ciò che mi costringe a distinguere tra l'oggetto veduto e la visione (benchè d'altra parte inseparabili, con la visione svanendo anche l'oggetto veduto), è il mio sapere che quell'oggetto lo vedà io, ma lo vede e lo può vedere ogni altro ; il carattere per cui diciamo illusoria o allucinatoria un'esperienza, consiste appunto in ciò, che essa, benchè ci sembri tale da farcela credere comune, è provata non comune, dalle informazioni.

L'oggetto, come lo si intende comunemente, ha dunque il suo fondamento logico nella riconosciuta molteplicità dei soggetti, ed un soggetto non può riconoscere un essere, il cui esistere non si esaurisca nell'essere (da quel soggetto) avvertito, che in un altro soggetto. Gli unici oggetti a cui l'indipendenza del soggetto che se li rappresenta non può essere negata, sono adunque gli altri soggetti.

La loro esistenza sarebbe provata, secondo il Varisco, e con un procedimento empirico e razionale, ma di una razionalità che si riduce al

minimo, a rendere avvertibile riflessamente la distinzione : infatti anche un animale qualsiasi mostra col suo contegno un'attitudine a distinguere tra un corpo inanimato e uno animato. E alla domanda: come potete credere l'altro soggetto reale al par di voi, se tutto quanto ne sapete si riduce a un vostro pensiero ; il Varisco risponde, che, non volendo essere solipsista io devo riconoscere il mio pensiero come implicante, in questo caso almeno, l'esistenza, ossia l'indipendenza da me, di ciò che rispetto al mio pensiero è un soggetto.

Ma quale necessità logica, si può chiedere, mi costringe a rigettare il solipsismo ? Io rigetto il solipsismo perchè ho coscienza di non essere tutto l'universo, perchè, comunque io svolga la mia attività sento dei limiti e delle resistenze ; ma questa coscienza della mia limitatezza e passività non ha altra prova che se stessa ; non è, in altre parole, logicamente provata perchè non è che pensiero mio, esperienza mia, attività mia, e di questa sola essa prova l'esistenza.

L'originaria unità che il Varisco ammette fra i soggetti, non spiega la conoscibilità degli altri soggetti, neppure se la loro esistenza fosse provata d'altra parte : se il tutto unico e comune si distingue in qualche cosa di altro da me, esso diviene in quest'altro inconoscibile, se è vero che io non posso conoscere altro che me stesso.

Lo studio critico dell'idealismo moderno, fatto senza alcun partito preso, mi porta a un fideismo radicale, a un fideismo che si estende non solo al mondo esterno e agli altri soggetti, ma a tutto ciò che trascende l'attimo della mia esperienza immediata ; io sono certo di aver fatta lezione ieri, ma la mia certezza è fede, e non scienza, perchè il mio ricordo non prova la lezione, più di quanto la visione del mio scrittoio provi lo scrittoio.

F. Dal Monte.

La società per gli studi ebraici. — Commemorazione più degna del cinquantenario della sua costituzione la « Société des études juives » di Parigi non poteva apprestare di questo fascicolo doppio della sua « Revue », dove ha raccolto una collana veramente egregia di saggi, nei quali è rispecchiata fedelmente la maturità attuale della scienza dell'ebraismo. Non possiamo qui indugiarci a rilevare il contenuto dei singoli studi. Ma di alcuni, di più vasto interesse, crediamo doveroso dar notizia ai nostri lettori. Il grosso volume si inizia con uno sguardo sintetico a *Cinquante ans d'études juives*, gettato dall'occhio esperto e scrupoloso di M. Liber, direttore di studi alla « École des hautes études ». Informazione accurata e giudizio sicuro. Piena di esumazioni preziose è la rassegna istituita da Heinz Pflaum delle scene ebraiche nella letteratura drammatica del medio evo. In un campo così vasto, non diremo che l'autore abbia spigolato in tutta la copia che sarebbe stato probabilmente possibile. Ma pur con le sue inevitabili lacune il saggio

è suggestivo e istruttivo al massimo grado. Ma noi siamo stati particolarmente lieti di trovare in fondo al volume un diligentissimo ragguaglio delle nuove scoperte monumentali di sinagoghe in Palestina, dettato da quel valoroso archeologo che è S. Krauss, autore di preziose opere in argomento, come *Die galiläischen Synagogenruinen* e *Synagogale Altertümer*. Il Krauss non fa che sintetizzare le relazioni delle stagioni di scavi iniziati in Palestina da società scientifiche locali e straniere a Chorazin, a Noarah, a Beth-Alpha, a Gerasa, a Jafa. Ma lo fa con signorile padronanza dei dati e con larghezza di comparazioni archeologico-monumentali, che autorizzano seducenti applicazioni all'archeologia cristiana.

e. b.

Bonizone di Sutri. — La insigne « Accademia Prussiana delle Scienze » dà inizio ad una nuova collezione di testi, concepita con quei medesimi criteri di rigore paleografico e scientifico, cui ci ha accostumato. Questa volta si tratta di testi relativi alla storia del diritto romano e canonico nel medio evo (« Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter »). La collezione, concepita e preparata da Emilio Seckel, non è morta prima di nascere con la sua immatura scomparsa nel '24. L'Accademia ha cercato di raccoglierne l'eredità e di continuarne i propositi. E dà ora quello che, anche nell'intenzione del Seckel, doveva essere il primo volume della raccolta: il *Liber de vita christiana* di Bonizone di Sutri (Berlin, Weidmann, 1930), curato da Ernest Perels. L'importanza di Bonizone nella lotta per le investiture era già ben noto. Il suo *Liber ad amicum*, con la sua meravigliosa tesi: « mater ecclesia tum maxime liberatur, cum premitur; tum maxime crescit, dum minuitur », ha avuto un'eccellente edizione per cura del Dümmler nei « Libelli de lite imperatorum et pontificum ». Ma della sua produzione strettamente canonica non erano stati pubblicati che frammenti, particolarmente per opera del Mai, nella « Nova Patrum Bibliotheca » VII. La sua rilevante importanza però era stata largamente e concordemente riconosciuta, fino alle ultime opere del De Ghellinck S. J. e del Saltet. L'edizione curatane dal Perels è impeccabile, per sicurezza di esplorazione paleografica, per correttezza di apparato critico, per larghezza di riferimenti canonici. Non c'è che da salutare con parole di altissimo compiacimento la nuova raccolta.

e. b.

Nostalgie. — La grossa opera del Ruffini sul giansenismo del Manzoni ha destato un clamore vasto di discussioni. Lo si comprende. Lo meritavano la vasta scrupolosità del lavoro, l'interesse dell'argomento. Il nostro Niccoli esprimerà in questa rivista una valutazione della

tesi, che noi condividiamo perfettamente. Solo ci domandiamo se, al di là di tanto fervore di polemiche *pro* o *contra* le simpatie giansenistiche del più grande poeta moderno del cristianesimo, non si cela il rammarico nostalgico di quegli elementi tragici ed agonistici del messaggio evangelico che la morale gesuitica ha cercato e cerca con ogni mezzo di attenuare e di ottundere.

e. b.

Per Adolfo von Harnack. — Felice da ogni punto di vista la commemorazione di Adolfo von Harnack pronunciata da Hans Lietzmann nella seduta della Accademia Prussiana delle Scienze il 22 gennaio scorso e testè stralciata dai resoconti ufficiali(*Gedächtnisrede auf Adolf von Harnack*. Berlin, 1931). Nulla della copiosissima produzione dello scomparso sfugge qui alla evocazione e alla valutazione. E tutto viene sagacemente inquadrato in una visione d'insieme delle qualità di storico e di pensatore del von Harnack. Nessuna meraviglia che la commemorazione sia riuscita, sulle labbra del Lietzmann, così acuta e così lucida. V'è qualcosa che accomuna il commemoratore al commemorato, che non è solamente il comune campo di lavoro, quanto, molto più, una trasparente affinità di temperamento. Per cui, nei punti nei quali alle conclusioni del von Harnack si contrappone, avventuratamente la « religionsgeschichtliche Schule », il Lietzmann prende decisamente partito per il collega di Accademia. Anche la posizione del von Harnack in fatto di interpretazione del messaggio cristiano trova nel Lietzmann un interprete e un apologeta convinto. Si capisce come possiamo dissentire in argomento : ma comprendiamo perfettamente il pensiero qui celebrato, nella evoluzione odierna dell'idealismo germanico.

e. b.

Prete. — Le mie recensioni della sua *Mistica giovannea*, pubblicate in R. R. e nella « Nuova Rivista storica », hanno mandato letteralmente in bestia Adolfo Omodeo, titolare di storia della chiesa a Napoli per investitura di S. E. il ministro Gentile, contro il parere della maggioranza dei commissari giudici del suo concorso.

Io ho espresso lealmente il parere che il suo libro è sbagliato in radice, viziato com'è dal presupposto anacronistico di poter usare la letteratura dei mandei per l'esegesi del IV Vangelo. In simile parere mi trovo d'accordo con critici che si chiamano Burkitt e Lietzmann. L'Omodeo, per tutta risposta, mi scaglia contro un manipolo di insolenze. Non ho alcuna voglia di rintuzzarle. Noi romani, istintivamente tratti a riguardare con occhio di ironico compatimento ogni espressione inferiore di provincialismo, siamo funzionalmente incapaci di due cose :

di comprendere l'idealismo antifrastico oggi di moda e di cadere, in polemica, anche se vivace, nel grossolano e nel volgare.

Solo debbo, caritatevolmente, avvertire l'Omodeo che nella scelta degli epiteti ricercati per farmi ingiuria, ha commesso un errore. Quello di ritenere che suoni offensivo per me il qualificativo di *prete*. Perchè, in realtà, nulla più desidero e di nulla più mi compiaccio, che del riconoscimento offerto al persistente carattere *pretesco*, cioè *sacerdotale*, del mio lavoro e del mio programma. Onde, alla prima occasione, quando il cristiano direttore dell'« Osservatore Romano » mi insolentirà col titolo di « apostata », io gli girerò, con tutto il garbo possibile, perchè ne prenda atto, la patente di « prete », rilasciatami tuttora dall'Omodeo. Che bella cosa la legge dei compensi, e quale confortevole realtà la sintesi dei contrari !

e. b.

Vis comica. — È forse un decennio. Quando apparvero per la prima volta i *Discorsi di religione* di Giovanni Genlle, io ne denunciai lo spirito squisitamente irreligioso in un articolo apparso sul periodico del compianto Bonucci, dal titolo : *Religio irreligiosa.* L'ineffabile p. Rosa S. J., cui premeva molto più assestare un colpo a me anzichè parare un colpo assestato alla religione, si appropriò, con capriolesca disinvoltura, il mio titolo e lo rivolse, bellamente, contro di me. Da quindici anni egli non aveva fatto altro. Ora che da S. E. Gentile p. Rosa e i suoi confratelli hanno ricevuto più di quanto potevano sperare e il resto se lo attendono dallo sviluppo logico delle situazioni, Gentile è alla gogna. E tutti i fratucoli di Italia che sanno tenere o s'illudono di saper tenere la penna in mano, lo attaccano con quello stile trasudante goffa unzione, di cui hanno, fra i cattolici di tutto il mondo, il monopolio. Primo spettacolo grottesco. Secondo : quello, spiace il dirlo, offerto dalle difese del Senatore Gentile. Il quale, si direbbe preso da panico, ha risposto all'*Umile* redattore del « Cittadino » di Genova, protestando di non poter essere definito eretico, perchè non si è atteggiato mai a riformatore della Chiesa e soggiungendo, ad ogni buon fine, ch'egli, del cattolicismo, accetta la parte positiva e ripudia la parte negativa. Uscita cotesta troppo grossa e troppo amena, perchè i volponi de « L'Osservatore Romano » potessero fare a meno di prendersi una grossa soddisfazione, mostrando l'inabilità dell'una e dell'altra scappatoia. La concretezza storica e la coerenza son tutte dalla parte de « L'Osservatore Romano ». Evidentemente il filosofo Gentile non ha mai letto le prime pagine dei *Philosophumena* di Ippolito. Se l'avesse lette, avrebbe potuto constatare come fin dal terzo secolo la polemica ecclesiastica battezzava per patriarchi dell'eresia, Talete e Pitagora; i quali, ho ragione di

pensare, non si sono mai sognati... di riformare la chiesa ! Senza dire che distinguere la parte negativa e la parte positiva nel cattolicismo, oltre a introdurre una dicotomia poco filosofica in un sistema di idee le cui affermazioni sono altrettante negazioni, è audacia che si può consentire... solamente a chi vuole riformare la Chiesa !

e. b.

Gli spegnitoi. — Si è creata in Italia, agli studi religiosi preoccupati di trarre dalla critica una virtù di rinnovamento e di edificazione (gli unici capaci di incutere allarme nelle cariatidi del gesuitismo), una situazione che ha del paradossale e dell'iniquo. Tale situazione è il frutto di una complicità inconfessata fra idealisti e gesuiti. Questi hanno portato alle condanne del Santo Ufficio e all'ostracismo confessionale. Quelli hanno prestato man forte mercè il silenzio calcolato e l'indifferenza ostentata. Dopo di che, gesuiti e idealisti si sono, farisaicamente, fregate le mani e hanno sentenziato, a parole, che il modernismo è morto e sepolto. Costoro non sanno che, vincendo a quella maniera, hanno preparato al modernismo una possibilità di rinascita, che è sempre, in germe, nei sacrifici austeramente patiti. E non si sono accorti che il loro trionfo è a prezzo di un foschissimo oscurantismo. Invano drappeggiato in una vuota vociferazione pseudo-spiritualistica, che vegeta avulsa da tutte le correnti vive della spiritualità contemporanea, e si nutre di profittevoli ma codardi patteggiamenti.

e. b.

Luigi Valli † — È caduto nella disseminazione, si direbbe apostolica, delle idee ch'egli aveva più care. Apostolo fu infatti : non tanto di un insieme di intuizioni geniali e sottilmente organizzate che l'aveva portato a tutta una nuova visione dei motivi ispiratori della nostra grande primitiva poesia ; quanto di una vasta filosofia della storia e della religione, che queste intuizioni nel medesimo tempo tradivano e alimentavano. I problemi religiosi avevano sollecitato fin dai principi della sua attività produttrice le sue eccellenti qualità di evocatore e di analizzatore. Ai problemi religiosi dedicò sempre un interessamento ricco di sensibilità e di chiaroveggenza. Egli era lungi dall'avere svolto integralmente il ciclo delle esplorazioni dirette ad aprire, uno dopo l'altro, i suggelli sotto cui vive, ancora in clausura, l'anima della letteratura italiana delle origini. Dalla sua opera aveva raccolto onori insigni e gioie squisite : aveva anche raccolto amarezze copiose. Non si impugnano senza rischio metodi ed indirizzi consacrati dalla tradizione. Ma i suffragi e i consensi ci parevano ormai più spessi e più autorevoli. Il Valli si avviava alla sua vittoria. Questa verrà a coronare una memoria che non si spegnerà mai

nell'anima di quanti nutrirono, per lui, ammirazione calda e affezione fraterna.

Noi di « Ricerche Religiose », che fummo fieri della sua mai impallidita simpatia, gli dobbiamo uno speciale omaggio di riconoscenza devota.

La red.

Robert Henry Charles † — Si è spento il 30 gennaio scorso. E della sua dolorosa scomparsa crediamo di dover dare notizia qui perchè, nei nostri tempi, egli è stato il più valente e assiduo e sagace illustratore di quella letteratura apocalittica, alla conoscenza della quale noi attribuiamo un'efficacia tutta speciale per la comprensione del messaggio neotestamentario. Nel 1893 il Charles dava inizio alla sua gloriosa carriera critica con la traduzione dell'Enoch etiopico : seguivano le edizioni critiche e le analisi testuali e storiche del Libro dei Giubilei, dei segreti di Enoch, dell'Apocalissi di Baruc, dell'Assunzione di Mosè, dell'Ascensione di Isaia, dei Testamenti dei XII Patriarchi, dell'Apocalissi giovannea. Del 1913 è, in collaborazione con altri studiosi, la magnifica edizione degli *Apochrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament.* Ma il Charles non fu soltanto uno scrupoloso analizzatore di testi : fu un acuto evocatore del mondo religioso giudeo-cristiano. Ne fan fede la sua *Critical History of the Doctrine of a future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity* e il suo rapido saggio sul *Religious Development between the Old and New Testament.* E fu, anche, un oculato trattatista di problemi religiosi contemporanei, militando fra i modernisti della sua chiesa.

Pax!

e. b.

Orazio Marucchi † — Il venerando e amabile Maestro, che visse, sempre, di una fede profonda e intemerata, ma nutrì in pari tempo una carità evangelica non sbarrata da umani ostracismi — ne ricevemmo prove di una finezza indimenticabile — avrà caro, dal luogo del suo riposo, che anche noi, i reietti della comune famiglia, esprimiamo su queste pagine, alla sua memoria lacrimata, la parola di una duratura e fervorosa devozione.

Il Marucchi è stato il più degno continuatore di Giovanni Battista De Rossi. La Roma sotterranea, la patria luminosa del cristianesimo delle origini, l'ha avuto conoscitore consumato, esploratore infaticabile, illustratore sagace, evocatore impareggiato.

Sopra tutto l'austera poesia che è nelle memorie sacre della primitiva comunità credente di Roma, vissuta di fede indomita e di spe-

ranza sublime, a contatto dei « Santi » che attendevano nelle gallerie delle necropoli la veniente « palingenesi », ha avuto nel Marucchi un interprete pieno di passione.

« Romano — cultore dei martiri », egli ha voluto che si incidesse sul suo sepolcro. Ma una non comune grandezza è in quelle parole. Di Roma, della vera Roma, ebbe tutta la vastità del sentimento evangelico, delle memorie dei martiri sentì come nessun altro l'ineffabile fascino.

« Nunc Paradisus habet... ».

e. b.

Giovanni Semeria †. — Sessantaduenne, ha chiuso la sua operosissima carriera di ministro irreprensibile del sacerdozio cristiano. Momento saliente della sua vita quello nel quale lo scatenamento della bufera antimodernistica, pose lui, genialissimo antesignano degli studi storico-religiosi fra noi, ad un bivio penoso ed urgente : continuare, con repentaglio grave della sua pace religiosa e carismatica, il lavoro di divulgazione critico-apologetico, o aprire nuovi sbocchi alla propria fervorosa operosità ? Scelse la seconda alternativa. E della scelta, come di ogni decisione congenere per gli uomini della sua generazione e della sua vocazione, Dio solo poteva essere giudice. Semeria si gettò con tutta l'anima in un'opera grandiosa di carità evangelica. E creò, con la cooperazione di anime sorelle, che gli furono devotamente legate, una istituzione destinata indubbiamente a sopravvivergli. « Più grande l'amore ! » fu, in sostanza, l'aforisma della sua vita. C'inchiniamo, dinanzi alla sua salma lacrimata, con una lacerazione di più nell'anima. Usciti dalla bufera con una decisione diversa dalla sua, sentiamo, oggi più che mai, in quale atmosfera di abnegazione consapevole si svolse la sua mirabile vocazione ! La sua mercede divina è, oggi, attestata dal pianto innumerevole delle anime derelitte ch'egli beneficò, sorridentemente prodigo di tutte le sue energie e di tutti i suoi giorni.

« Mihi fecisti ! ».

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico Leonardo da Vinci - Via Tuscolana 150, Roma (40) - **1931**